

प्रकाशक :

शुभाचंद हिराचंद दोशी,
बौद्ध संस्कृति संरक्षक संघ,
सोलापूर

— सर्वाधिकार सुरक्षित —

मुद्रक :

ग. वि. केतकर, M. A , B. T-
नवीन समर्थ विद्यालयाचा
समर्थ भारत छापखाना,
४१ बुधवार, पुणे २.

JĪVARĀJA JAINA GRANTHAMĀLĀ No. 16

GENERAL EDITORS

Dr A N. UPADHYE & Dr H. L. JAINA

Bhāvasenā

VIŚVATATTVA-PRAKĀŚA

(A Treatise on Logical Polemics)

Edited Authentically for the First time with
an Introduction, Notes etc.

By

Dr V P JOHRAPURKAR, M A , Ph. D
Asst Professor of Sanskrit, Govt Degree College,
Jaora (M P.)

Bhartiya Shrutī-Darśhan Kendra
JAIPUR

Published by
GULABCHAND HIRACHAND DOSHI
Jaina Samskr̥ti Samrakṣaka Sangha
Sholapur
1964

All Rights Reserved

Price Rs Twelve Only

First Edition : 750 Copies

Copies of this book can be had direct from Jaina Samskriti
Samrakshaka Sangha, Santosha Bhavana,
Phaltan Galli, Sholapur (India)

Price Rs 12 /- Per copy, exclusive of Postage

जीवराज जैन ग्रंथमालाका परिचय

सोलापूर निवासी ब्रह्मचारी जीवराज गौतमचंदजी दोशी कई वर्षोंसे संसारसे उदासीन होकर धर्मकार्यमें अपनी वृत्ति लगा रहे थे । सन १९४० में उनकी यह प्रबल इच्छा हो उठी कि अपनी न्यायोपार्जित संपत्तिका उपयोग विशेष रूपसे धर्म और समाजकी उन्नतिके कार्यमें करें । तदनुसार उन्होंने समस्त देशका परिभ्रमण कर जैन विद्वानोंसे साक्षात् और लिखित सम्मतिया इस बातकी संग्रह कीं कि कौनसे कार्यमें संपत्तिका उपयोग किया जाय । स्फुट मतसंचय कर लेनेके पश्चात् सन् १९४१ के ग्रीष्म कालमें ब्रह्मचारीजीने तीर्थक्षेत्र गजपंथा (नासिक) के शीतल वातावरणमें विद्वानोंकी समाज एकत्र की और ऊहापोह पूर्वक निर्णयके लिए उक्त विषय प्रस्तुत किया । विद्वत्सम्मेलनके फलस्वरूप ब्रह्मचारीजीने जैन संस्कृति तथा साहित्यके समस्त अंगोंके संरक्षण, उद्धार और प्रचारके हेतुसे ' जैन संस्कृति संरक्षक सघ ' की स्थापना की और उसके लिए ३००००, तीस हजारके दानकी घोषणा कर दी । उनकी परिग्रहनिवृत्ति बढ़ती गई और सन् १९४४ में उन्होंने लगभग २,००,०००, दो लाखकी अपनी संपूर्ण संपत्ति सघको ट्रस्ट रूपसे अर्पण कर दी । इस तरह आपने अपने सर्वस्वका त्याग कर दि. १६-१-५७ को अत्यन्त सावधानी और समाधानसे समाधिभरणकी आराधना की । इसी संघके अतर्गत ' जीवराज जैन ग्रंथमाला 'का संचालन हो रहा है । प्रस्तुत ग्रंथ इसी ग्रंथमालाका सोलहवाँ पुष्प है ।

विश्वतत्त्वप्रकाशः



स्व ब्रह्मचारी जीवराज गौतमचंदजी दोशी,
सस्थापक, जैन सस्कृति सरक्षक सघ, शोलापुर

विषयानुक्रमणिका

ग्रन्थमाला—संपादकीय (अंग्रेजी) ११

अंग्रेजी प्रस्तावना १४

आचार्य भावसेन का समाधिलेखचित्र

अस्तावना १-११२

ग्रन्थकार तथा ग्रन्थ १-२१

१. लेखकका परिचय, २. लेखकके अन्य ग्रन्थ,
३. समय-विचार, ४. ग्रन्थ का नाम, ५. ग्रन्थशैली,
६. सम्पादन-सामग्री, ७. अनुवादशैली, ८. प्रमुख विषय,
९. लेखक द्वारा उपयुक्त सामग्री, १०. ऐतिहासिक मूल्यांकन.

जैन तार्किक साहित्य २२-११२

१. प्रास्ताविक, २. तार्किक परम्परा का उद्गम,
३. महावीर तथा उनका समय, ४. द्वादशाग श्रुत में तार्किक भाग,
५. आगम की परम्परा, ६. वर्तमान आगम में तार्किक भाग,
७. भद्रबाहु, ८. कुन्दकुन्द, ९. उमास्वाति, १०. समन्तभद्र; ११. सिद्धसेन,
१२. श्रीदत्त, १३. पूज्यपाद देवनदि, १४. वज्रनन्दि, १५. मल्लवादी,
१६. अजितयज्ञस्, १७. पात्रकेसरी, १८. शिवार्य, १९. सिंहसुरि, २०. अकलंक, २१. हरिभद्र,
२२. मल्लवादी (द्वितीय); २३. सन्मति (सुमति),

२४. वादीभसिंह, २५. प्रभाचन्द्र, २६. कुमारनन्दिः
 २७. शाकटायन; २८. वसुनन्दि, २९. विद्यानन्दः
 ३०. माणिक्यनन्दि, ३१. सिद्धार्थि, ३२. अनन्तकीर्ति,
 ३३. सोमदेव, ३४. अनन्तवीर्य, ३५. अभयदेव;
 ३६. वादिराज, ३७ प्रभाचन्द्र, ३८. देवसेन; ३९.
 माइल्लघवल, ४०. जिनेश्वर, ४१. शान्तिस्वरि, ४२.
 अनन्तवीर्य (द्वितीय), ४३. चन्द्रप्रभ, ४४. मुनिचन्द्र,
 ४५. धीचन्द्र, ४६. देवसूग्नि, ४७. हेमचन्द्र; ४८.
 देवभद्र, ४९. यशोदेव, ५०. चन्द्रसेन, ५१. रामचन्द्र,
 ५२. रत्नप्रभ, ५३ देवभद्र (द्वितीय), ५४. परमानन्द,
 ५५. महासेन, ५६. अजितसेन, ५७. चारुकीर्ति,
 ५८. अभयचन्द्र, ५९. आशाधर, ६०. समन्तभद्र
 (द्वितीय), ६१. भावसेन ६२. नरचन्द्र, ६३.
 अभयतिलक, ६४. महल्लिषेण, ६५. सोमतिलक, ६६.
 राजशेखर, ६७ शानचन्द्र, ६८. जयसिंह; ६९. धर्मभूषण;
 ७०. मेरुतुग, ७१. गुणरत्न, ७२. भुवनसुन्दर, ७३.
 रत्नमण्डन, ७४. जिनसूर, ७५. साधुविजय, ७६.
 सिद्धान्तसार; ७७. शुभचन्द्र, ७८. विनयविजय, ७९.
 पद्मसुन्दर, ८० विजयविमल, ८१. राजमल्ल, ८२.
 पद्मसागर; ८३ शुभविजय, ८४. भावविजय, ८५.
 यशोविजय; ८६. भावप्रभ, ८७. यशस्वत्-सागर,
 ८८. नरेंद्रसेन, ८९. विमलदास, ९०. भोजसागर,
 ९१. क्षमाकल्याण, ९२. अन्य लेखक, ९३. अन्य
 विषयों के ग्रंथो मे तार्किक अंश; ९४. खण्डनमण्डनात्मक
 साहित्य, ९५. देशी भाषाओं में तार्किक साहित्य; ९६.
 आधुनिक प्रवृत्तिया, ९७. तार्किक साहित्य के इतिहास
 के प्रयत्न; ९८. तार्किक-साहित्य का युगविभाग; ९९.
 उपसंहार; १०० ऋणनिर्देश.

मूलग्रन्थ और सारानुवाद

१ ३०६

१ चार्वाक पूर्वपक्ष-जीव की नित्यतामें अनुमानों का अभाव	१
२ जीवकी नित्यतामें आगमका अभाव	४
३ चार्वाकसंमत जीवस्वरूप	७
४ जीव की अनित्यता का खंडन	९
५ जीव की नित्यता का समर्थन	१३
६ जीव देहात्मक नहीं	१५
७ जीव देह का कार्य नहीं	१७
८ जीव देह का गुण नहीं	१८
९ पुनर्जन्म का समर्थन	१९
१० अदृष्ट का स्वरूप	२०
११ अदृष्ट का समर्थन	२२
१२ जीव के अस्तित्व के प्रमाण	२३
१३ सर्वश का अस्तित्व	२४
१४ सर्वश के खंडन का विचार	२५
१५ सर्वश के अस्तित्व के प्रमाण	३०
१६ केवलान्वयी अनुमान	३३
१७ सर्वशसाधक अनुमान	३५
१८ अदृष्ट प्रत्यक्षद्वारा ज्ञात होता है	३८
१९ सर्वशसाधक अनुमान की निर्दोषता	३९
२० जगत कार्य नहीं	४२
२१ ईश्वरविषयक अनुमानों के दोष	४८
२२ ईश्वर के शरीर का विचार	५०
२३ अदृष्ट ईश्वराधीन नहीं	५६
२४ सृष्टि-संहार का खंडन	५९
२५ सृष्टि नित्य है	६१
२६ ईश्वर खंडन का उपसंहार	६७
२७ सर्वज्ञसिद्धिका उपसंहार	६८

२८ वेद अपौरुषेय नहीं	७२
२९ वेदकर्ता के सूचक वैदिक वाक्य	७७
३० वेद बहुसंमत नहीं	८०
३१ वेद सदोष है	८४
३२ वेद पौरुषेय है	८६
३३ शब्द नित्य नहीं	९१
३४ वेदों के विषय बाधित हैं	९४
३५ वेद हिंसा के उपदेशक है	९८
३६ वेद स्वतः प्रमाण नहीं	१०१
३७ प्रामाण्य के ज्ञान का विचार	१०५
३८ ज्ञान स्वसवेद्य है	१०८
३९ माध्यमिक शून्यवाद का खंडन	११४
४० योगाचार विशानाद्वैत का खंडन	१२०
४१ भ्रमविषयक प्राभाकर मतका खंडन			१२४
४२ भ्रमविषयक अन्य मतों का खंडन	१३४
४३ भ्रमविषयक वेदान्त मत का खंडन	१३७
४४ प्रपंच सत्य है	१४५
४५ प्रपच मिथ्या नहीं	१४९
४६ ब्रह्म साक्षात्कार का विचार	१५४
४७ अद्वैतवाद का खंडन	१५८
४८ क्षेत्रज्ञों के भेद का समर्थन	१६२
४९ प्रतिषिद्धवाद का खंडन	१६६
५० आत्मा अनेक हैं	१६९
५१ प्रत्येक शरीर में पृथक् जीव है	१७४
५२ आत्मा एकही नहीं	१७८
५३ भेद अविद्याजनित नहीं	१८१
५४ प्रमाण प्रमेय भेदका समर्थन	१८४
५५ वेदान्त मत में प्रमाता का स्वरूप	१८७
५६ आत्मा सर्वगत नहीं	१९२
५७ सर्वगत आत्मा संसारी नहीं होगा	१९६
५८ मन व्यापक नहीं	२००

५९ आत्मा असर्वगत है	२०२
६० आत्मा अणु आकारका नहीं	२०४
६१ सामान्य सर्वगत नहीं	२०८
६२ सामान्य व समवाय नित्य नहीं	२१२
६३ प्राभाकरसमत समवाय	२१४
६४ समवाय का खंडन	२१५
६५ संख्यादि गुणों का खंडन	२२१
६६ पौद्गलिकत्व	२२२
६७ इन्द्रियों का स्वरूप	२२४
६८ चक्षु प्राप्यकारी नहीं	२२६
६९ सनिकर्ष का खंडन	२३०
७० दिशा द्रव्य नहीं	२३२
७१ वैशेषिक मत के खंडन का उपसंहार	२३४
७२ वैशेषिक मत में मुक्ति	२३५
७३ प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण	२३९
७४ अन्य प्रमाणों का विचार	२४३
७५ न्यायमत की पदार्थ गणना	२४५
७६ तीन योगों का विचार	२४९
७७ अधकार द्रव्य है	२५२
७८ शक्ति का अस्तित्व	२५४
७९ वैदिक कर्म का निषेध	२५७
८० साख्य मत की सृष्टि प्रक्रिया	२६१
८१ महत् आदि का खंडन	२६३
८२ प्रकृतिके अस्तित्व का खंडन	२६७
८३ सत्कार्यवाद का खंडन	२७१
८४ शक्ति और व्यक्ति	२७६
८५ साख्य मत में मुक्ति	२८०
८६ क्षणिकवाद का खंडन	२८५
८७ प्रत्यभिज्ञा प्रमाण	२९०
८८ पाच स्कंधों का विचार	२९३
८९ निर्विकल्प प्रत्यक्षका खंडन	२९८

९० बौद्ध मत में निर्वाण मार्ग	३०१
९१ बौद्ध निर्वाण मार्ग का खंडन	३०४
९२ उपसंहार	३०६
ग्रन्थकार की प्रशस्ति	३०७
प्रतिलेखक की प्रशस्ति	३०८
टिप्पण			३०९-३४३
टिप्पण परिशिष्ट —हुम्मच प्रति के पाठान्तर	३४४-३६१
लिपिकृत प्रशस्ति	३६२
परिशिष्ट			३६३-३७१
ग्रन्थकारकृत पद्य तथा उद्धरणसूची	३६३
मूलग्रन्थगत विशेष नामसूची	३६९
मूलग्रन्थगत वादिनामसूची	३७०
प्रस्तावना संदर्भसूची	३७१
शुद्धिपत्र.			

GENERAL EDITORS' PREFACE

Bhāvasena-Traividyā belongs to Mūlasamgha & Senagana. He is well-known as a triumphant disputant. He bears the title Traividyā which indicates his proficiency in Vyākaraṇa, Nyāya and Siddhānta. He is to be assigned to the latter half of the thirteenth century A. D. Of his nine or ten works, so far known to us, seven or eight deal with logic-cum-nyāya and two with grammar. It appears that he planned to write an exhaustive treatise, the *Viśvatattva-prakāśa-moksaśāstra* obviously an elaborate exposition of the problems and topics connected with the Moksaśāstra which is another name of the *Tattvārtha-Sūtra* of Umāsvatī. The present work styled in this edition as *Viśvatattva-Prakāśah* is only the first Pariccheda of it. Whether the work was completed by the author or not is not known. This Pariccheda is called *aśeṣa-paramata-tattva-avicāra*, and it presents a critical and polemic review of the Cārvāka system with respect to the nature of Jīva, of the Mīmāṃsā school with regard to the Sarvajña doctrine, of the Nyāya system with reference to the theory of creation, of the Vedic systems which accept Veda as a self-evident authority, of the Sāṃkhya system in the context of the nature of Purusa and Prakṛti, and of Buddhism with regard to its Kṣanikavāda. It is evident that Bhāvasena, well-read as he is in various branches of learning, launches an attack against the various schools, both Vedic and non-Vedic, criticising their views mainly from the Jaina points of view. His exposition is helpful to a critical student of Indian philosophy while studying in what respects Jainism and other systems differ in some of these doctrines. If at all Bhāvasena wrote the subsequent sections of this work, it is quite possible that he might have devoted

them to a substantial exposition of various doctrines of Jainism in the manner of Hemacandra in his *Anyayogavyavacchedikā*, on which the exhaustive commentary, the *Syādvādamañjarī* of Mallisena, is well-known. Dr. V. P. Johrapurkar has neatly edited this work, he has discussed all about the author and his works in his Introduction, and he has explained the contents of the text in his Hindi *Sārānuvāda* and *Tippāna*.

During the last twenty-five years, through the studious efforts of a band of scholars, many of the Jaina Nyāya works have come to light. We have now reached a stage in our studies when S. C. VIDYABHUSHANA'S resumé of Jaina Nyāya works in his *History of Indian Logic* can be fruitfully revised. It is nearly possible for us now to estimate how eminent authors like Siddhasena, Akalanka, Haribhadra, Vidyānanda, Prabhācandra, Vāḍideva and others have enriched the heritage of Indian Nyāya literature. In this context we would like to draw the attention of scholars to Dr. JOHRAPURKAR'S Hindi Introduction to this edition, especially the second section, *Jaina Tārīkika Sāhitya*, pp. 22ff. Here is a concise and well-documented review of the wide range of Jaina Nyāya literature from the Āgama period to the present day. He has enumerated the various authors and given short details about their works with special attention to chronological problems and bibliographic references. In fact, this section should serve as a basic, brief history of Jaina Nyāya literature.

It is quite possible that one differs from the Editor's views here and there. For instance, it is difficult to accept the editor's suggestion that all the dates given in the *Darśanasāra* of Devasena (p. 49) are those of the Śaka era contrary to the view of the author himself. It is hoped that scholars interested in Jaina Nyāya literature would discuss these

minor details so that in the long run most of the facts will emerge in a clearer perspective.

Our sincere thanks are due to Dr. V. P. JOHRAPURKAR who placed this valuable edition of the *Vīśvatattva-Prakāśa* at our disposal for publication. It is hoped that he would bring to light other unpublished works of Bhāvasena, of the Mss (now in Germany) of which we have been able to secure the microfilm copies.

The General Editors record their sense of gratitude to the members of the Trust Committee and Prabandhasamiti of the Sangha for their active interest in the progress of the Jīvarāja Jaina Granthamālā. The president of the Trust Committee, Shriman GULABCHAND HIRACHANDAJI, evinces a keen interest in all the publications. Shriman MANIKCHAND VIRCHANDAJI readily comes to our rescue in solving our difficulties of paper-supply and printing arrangements. Shriman WALCHAND DEVCHANDJI ever stands by us in all our reasonable plans and pursuits. The publications of the Jīvarāja Jaina Granthamālā have won approbation in the learned world, and naturally, we feel like recording our sincere thanks to the willing and accommodative cooperation of the editors and authors and to the enlightened generosity of the authorities of the Granthamālā.

Sholapur
23-6-1963

A N UPADHYE
H. L. JAIN



INTRODUCTION

[*Summary of the first part of Hindu Prastāvanū*]

Bhāvasena Traividya is one of the little known scholars of mediæval period. According to the 'nisidhi' stone-inscription found at Amarāpuram (Dist. Anantapur, Āndhra), he was a pontiff of Senagana, a branch of Mūlasamgha. His epithet 'Traividya' denotes proficiency in three branches of classical studies, Logic, Grammar and Jain Canon. He styles himself as 'Vādigirivajra'—a thunderbolt for the mountain-like disputants.

Ten works of Bhāvasena are known to us (1) *Viśvatattva-prakāśa Moksasāstra* (the present work is the first chapter of this book), (2) *Prāmāprameya* (this is the first chapter of *Siddhāntasāra Moksasāstra*), (3) *Siddhāntasāra* (probably a continuation of No. 2), (4) *Nyāyasūryāvalī* (consisting of five chapters of *Moksasāstra*), (5) *Bhuktimuktichāra*, (6) *Nyāya-Dīpikā*, (7) *Kathāvalchāra*, (8) *Saptapadārthitīkā*, (9) *Kātantra Rūpamālā*, (10) *Sūkatāyana Vyākaraṇa Tīkā*. Out of these only one (No. 9) has been published upto this time and the present work is the second to see the light of the day

Bhāvasena flourished in the latter half of the thirteenth century. He compares *Turuskasāstra* with the Vedas and says that both of them are 'honoured by many'. This is possible after circa 1250 A. D. when about half of India was conquered by 'Turuskas', i. e., Muslims. Manuscripts of one of his works the *Kātantra Rūpamālā*, are dated in 1383 and 1367 A. D.

As noted above, the present work is the first chapter of *Viśvatattvaparakāśa-Moksasāstra*. In this, the author discusses the tenets of eight philosophical systems Chārvāka, Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā of Bhatta (Kumārila) and Prabhākara, Sāṃkhya and Bauddha. Main topics of discussion include the following.—(1) Eternal nature of soul and its separate existence from the body, (2) Existence of an omniscient person and authenticity of his teaching, (3) Existence of a God-creator

of the world, (4) Eternal nature of the Vedas and their authenticity, (5) Validity of true knowledge, (6) Nature of error, (7) Theory of monism, existence of Brahman and nature of Māyā (8) Enumeration of substances according to Vaiśeṣika system and Nyāya system, (9) Nature of darkness and Śakti, (10) Nature of Prakṛti and Puruṣa, and (11) Bauddha doctrines of momentary existence, five Skandhas and the eight-fold path of salvation.

Bhāvasena quotes from numerous Jain and non-Jain works. Prominent among these are the following—*Tattvārtha Sūtra* of Umāsvatī, *Āptamīmāṃsā* of Samantabhadra, *Samādhitāntra* of Pūjyapāda, *Siddhvimīśchaya* of Akalanka, *Syādvādasiddhi* of Vādībhasimha, *Parikṣāmukha* of Mānikyanandin, *Gommatasāra* of Nemichandra and *Svarūpasambodhana* of Mahāseṇa. The non-Jain works quoted include the following: *Rgveda*, various Upanisads, *Āpastamba Śrautasūtra*, *Yājñavalkya Smṛti*, *Mahābhārata*, *Matsyapurāṇa Sāmkhyakārikā*, *Nyāyasūtra*, *Nyāyasāra*, *Prāśastapādabhāṣya*, Vyomaśiva's commentary on it, *Ślokaṅgīkā* of Kumārila, *Prakaranapañchikā* of Śālikanātha, *Brahmasiddhi* of Mandana-mīśra, *Iṣṭasiddhi* of Vimuktātman, *Mādhyamikakārikā* of Nāgārjuna, *Vijñaptimātratāsiddhi* of Vasubandhu, *Pramāṇavārtika* of Dharmakīrti, and *Tattvasamgraha* of Śāntaraksita. Special mention may be made here of a reference to three Cārvāka scholars—Purandara, Udbhata and Aviddhakarṇa. Detailed references to all these works and authors can be found in the Appendix.

The present edition is based on a paper MS of Kāranja Bhāndāra dated in 1615 A. D. Variant readings of another MS of Humchā Bhāndāra are given in an Appendix. This MS is dated in 1445 A. D.

This is the first philosophical work of Bhāvasena coming to light. We hope to edit some more works from his pen in the near future.





प्रस्तावना

ग्रन्थकार तथा ग्रन्थ

१. लेखक का परिचय

“ श्रीमूलसंघसेनगणद वादिगिरिवज्रदंडमप्य
भावसेनत्रैविद्यचक्रवर्तिय निपिधिः ॥”

आन्ध्र प्रदेश के अनन्तपुर जिले में अमरापुरम् ग्राम के निकट एक समाधिलेख में उपर्युक्त वाक्य अंकित है^१। इस की सूचना पुरातत्त्व-विभाग को सन १९१७ में मिली थी। किन्तु अन्य विवरण के अभाव से इस में उल्लिखित आचार्य भावसेन का नाम उपेक्षित ही रहा।

सन १९५४ में जयपुर के वीर पुस्तक भंडार ने भावसेनकृत कानन्त्ररूपनाला यह ग्रन्थ प्रकाशित किया। किन्तु इस में ग्रन्थ का सिर्फ मूल पाठ है, प्रस्तावना अथवा ग्रन्थ या ग्रन्थकार के बारे में कोई विवरण नहीं दिया है।

अनः प्रस्तुत ग्रन्थ के सम्पादन के समय भावसेन के विषय में जो जानकारी हमें प्राप्त हुई उसे यहाँ कुछ विस्तार से प्रस्तुत करते हैं।

उपर्युक्त लेख के अनुसार भावसेन मूलसंघ-सेनगण के आचार्य थे। सेनगण की एक पद्यावली में उन का उल्लेख मिलता है, यथा—

परमशद्व्रह्मस्वरूपत्रिविद्याधिपपरवादिपर्वतवज्रदंडश्रीभावसेनभट्टारकाणाम्॥

(जैन सिद्धान्त भास्कर वर्ष १ पृ. ३८)^२ इस के वादिपर्वत-वज्र तथा शब्दब्रह्मस्वरूप इन विशेषणों से स्पष्ट है कि यह प्रस्तुत लेखक का ही वर्णन है। दुर्भाग्य से इस पद्यावली में आचार्यों का क्रम अव्यवस्थित है। इस में भावसेन के पहले महावीर

१) इस लेख का चित्र प्राचीनलिपिविद्कार्यालय, उटकमंड से प्राप्त हुआ है। लेख का वाचन इसी कार्यालय के सहायक लिपिविद् श्री. रिती के सहयोग से प्राप्त हुआ है। २) सेनगण की एक शाखा कारजा नगर में १५ वीं सदी में स्थापित हुई थी। वहीं के भट्टारक छत्रसेन के समय १७ वीं सदी के अन्त में यह पद्यावली लिखी गई थी।

तथा बाद में अरिष्टनेमि आचार्य का वर्णन है तथा अंगझानी आचार्यों के बाद दसवें क्रमांक पर इन का वर्णन है । इस क्रम से देखा जाय तो इन का समय पाचवीं सदी होगा जो स्पष्टतः अविश्वसनीय है । यह पट्टावली १७ वीं सदी के अन्तिम भाग में लिखी गई है अतः उस के लेखक को आचार्यों के समयक्रम के बारे में सही जानकारी न हो तो आश्चर्य नहीं । किन्तु उस समय भी सेनगण के पुरातन आचार्यों में भावसेन का अन्तर्भाव होता था यह इस से स्पष्ट होता है ।

उपर्युक्त समाधिलेख में भावसेन को वादिगिरिवज्रदड-वादीरूपी पर्वतों के लिए वज्र के समान—यह विशेषण दिया है । इस से मिलते जुलते विशेषण — वादिपर्वतवज्रिन् तथा परवादिगिरिपुरेश्वर कातन्त्र रूपमाला, प्रमाप्रमेय तथा प्रस्तुत ग्रन्थ की पुष्पिकाओं में भी पाये जाते हैं । दार्शनिक वादों में लेखक की निपुणता प्रस्तुत ग्रन्थ से ही स्पष्ट है । वाद के विभिन्न अर्थों के विषय में कथाविचार नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ भी उन्होंने लिखा था ।^१ अतः वादियों में श्रेष्ठ यह उन का विशेषण सार्थकही है ।

उपर्युक्त लेख तथा ग्रन्थपुष्पिकाओं में भावसेन को त्रैविद्य (त्रिविद्य, त्रैविद्यदेव अथवा त्रैविद्यचक्रवर्ती) यह विशेषण भी दिया है । जैन आचार्यों में शब्दागम (व्याकरण), तर्कागम (दर्शन) तथा परमागम (सिद्धान्त) इन तीन विद्याओं में निपुण व्यक्तियों को त्रैविद्य यह उपाधि दी जाती थी ।^२ इस के उदाहरण दसवीं सदी से तेरहवीं सदी तक प्राप्त हुए हैं (जैन शिलालेख संग्रह भा. २ पृ. १८८, २९४, ३३७ तथा भा. ३ पृ. ६२, ९८, २०७, २४५, ३५०)^३। तर्क और व्याकरण

१) इस का विवरण आगे दिया है । २) श्रवणवेलगोल के सन १११५ के लेख में मेघचन्द्र त्रैविद्य का वर्णन इस प्रकार है—सिद्धान्ते जिनवीरसेनसदृश. शास्याब्जभाभास्कर, षट्कर्कष्वकलकदेवविबुध साक्षादय भूतले । सर्वव्याकरणे विपश्चिदधिप श्रीपूज्यपाद स्वयं, त्रैविद्योत्तममेघचन्द्रमुनिपो वादीभपंचानन ॥ (जैन शि. सं. भा १ पृ. ६२.) यल्लदहल्लि के सन ११५४ के लेख में त्रैविद्य नरेन्द्रकीर्ति का वर्णन इस प्रकार है—तर्कव्याकरण-सिद्धान्ताम्बुरुहवनदिनकररुमेनिसिद् श्रीमन्नरेन्द्रकीर्तित्रैविद्यदेव । (जैन शि. सं. भा. ३, पृ. ६२). ३) वैदिक परम्परा में तीन वेदों के ज्ञाता ब्राह्मण त्रैविद्य कहलाते थे ।

में भावसेन की निपुणता उन के ग्रन्थों से ही स्पष्ट है। आगम में भी वे प्रवीण रहे होंगे। अतः उन की त्रैविद्य उपाधि सार्थक ही है।

इस ग्रन्थ के अन्तमें दस पद्यों की प्रशस्ति है जो सम्भवतः लेखक के किसी शिष्य ने लिखी है। इस के पाचवे पद्य में वैद्यक, कवित्व, संगीत तथा नाटक में भी भावसेन की निपुणता का उल्लेख है। अन्य पद्यों में अभिनवविधि, व्रतीन्द्र, मुनिप, वादीभकेसरी इन विशेषणों द्वारा उन की प्रशंसा की है। इस प्रशस्ति के तीन पद्य कन्नड भाषा में हैं। उपर्युक्त समाधिलेख भी कन्नड में ही है। अतः भावसेन का निवास-स्थान कर्णाटक प्रदेश था यह स्पष्ट है।^१

उपसंहार के एक पद्य में लेखक ने कहा है कि वे दुर्बल के प्रति अनुकम्पा, समान के प्रति सौजन्य एवं श्रेष्ठ के प्रति सन्मान की भावना रखते हैं। अपनी बुद्धि के गर्व से उद्धत हो कर जो स्पर्धा करते हैं उन के गर्व को दूर करने के लिए ही उन्होंने यह ग्रन्थरचना की है।

जैन आचार्यपरम्परा में भावसेन नाम के दो अन्य विद्वान भी हुए हैं, इन का प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता से भ्रम नही करना चाहिए। इन में पहले भावसेन काष्ठासघ—लाडवागड गच्छ के आचार्य थे। ये गोपसेन के शिष्य तथा जयसेन के गुरु थे। जयसेन ने सन ९९९ में सकलीकरहाटक नगर में (वर्तमान कन्हाड, महाराष्ट्र) धर्मरत्नाकर नामक संस्कृत ग्रन्थ लिखा था। अतः इन भावसेन का समय दसवीं सदी का उत्तरार्ध है। दूसरे भावसेन काष्ठासघ—माथुरगच्छ के आचार्य थे। ये धर्मसेन के शिष्य तथा सहस्रकीर्ति के गुरु थे। सहस्रकीर्ति के शिष्य गुणकीर्ति के उल्लेख ग्वालियर प्रदेश में सन १४१२ से १४१७ तक प्राप्त हुए हैं। अतः इन भावसेन का समय चौदहवीं सदी का उत्तरार्ध है।^२ प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता की परम्परा, समय^३ तथा प्रदेश इन दोनों आचार्यों से भिन्न हैं यह उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है।

१) समाधि लेख का स्थान अमरापुरम् इस समय आन्ध्र में है। किन्तु वहा के अधिकांश शिलालेख कन्नड में हैं। पुरातन समय में यह कन्नड प्रदेश में ही था। कर्णाटक में सेनगण के दो मठ होसूर तथा नरसिंहराजपुर में अब भी विद्यमान हैं।
२) इन दोनों आचार्यों की गुरुशिष्यपरम्परा का विवरण हम ने 'भट्टारक सम्प्रदाय' में दिया है (देखिए पृ. २३९ तथा २५८)। ३) प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता के समय का विवरण आगे दिया है।

२. लेखक के अन्य ग्रन्थ

प्रस्तुत विश्वतत्त्वप्रकाश के अतिरिक्त भावसेन के नौ ग्रन्थ ज्ञात हैं। इन में सात तर्कविषयक तथा दो व्याकरणविषयक हैं। इन का परिचय इस प्रकार है—

प्रमाप्रमेय—इस ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रति हुम्मच के श्रीदेवेन्द्र-कीर्ति ग्रन्थभांडार में है। इस का आरम्भ तथा अन्त इस प्रकार है —

(आ.) श्रीवर्धमानं सुरराज्यपूज्यं साक्षात्कृताशेषपदार्यतत्त्वम् । सौख्या-
करं मुक्तिपतिं प्रणम्य प्रमाप्रमेयं प्रकटं प्रवक्ष्ये ॥

(अ.) इति परवादिगिरिसुरेश्वरश्रीमद्भावसेनत्रैविद्यदेवविरचिते
सिद्धान्तसारे मोक्षशास्त्रे प्रमाणनिरूपण प्रथम परिच्छेदः^१ ॥

इस से ज्ञात होता है कि यह सिद्धान्तसार—मोक्षशास्त्र का पहला प्रकरण है। सम्भवतः अगले प्रकरण में प्रमेय विषय की चर्चा करने का लेखक का विचार रहा होगा। हम आगे बतलायेंगे कि प्रस्तुत ग्रन्थ विश्वतत्त्वप्रकाश भी इसी तरह एक बड़े ग्रन्थ का पहला प्रकरण मात्र है। लेखक ने इन दोनों ग्रन्थों को अधूरा नहीं छोड़ा होगा। अतः इन के उत्तरार्थों की खोज आवश्यक है।

कथाविचार—प्रस्तुत ग्रन्थ में लेखक ने तीन स्थानों पर इस ग्रन्थ का उल्लेख किया है (पृ. ९३, २४३ तथा २४८)। इस में दार्शनिक वादों से सम्बन्धित सभी विषयों का—वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान आदि का—विस्तृत विचार किया है ऐसा इन उल्लेखों से प्रतीत होता है। इस की हस्तलिखित प्रतियों का कोई विवरण प्राप्त नहीं हुआ।

शाकटायनव्याकरणटीका—इस ग्रन्थ का उल्लेख मध्यप्रान्त—हस्तलिखित—ग्रन्थसूची की प्रस्तावना में डा. हीरालाल जैन ने किया है (पृ. २५)। सम्भवतः इसी के आधारपर जैन साहित्य और इतिहास

१) श्रीमान् के. भुजबलि शास्त्री से यह प्रतिपरिचय प्राप्त हुआ है। प्रति में ७ पत्र प्रतिपत्र १२ पक्ति एव प्रतिपक्ति १४६ अक्षर हैं।

(पृ. १५५) में प. नायराम प्रेमी ने तथा जिनरत्नकोश (पृ. ३७७) में श्री. वेलणकर ने भी इस का उल्लेख किया है। किन्तु इस की हस्तलिखित या मुद्रित प्रतियों का कोई संकेत नहीं मिला।

कातन्त्ररूपमाला—कातन्त्रव्याकरण के सूत्रों के अनुसार शब्दरूपों की सिद्धि का इस ग्रन्थ में वर्णन है। इस के प्रथम सन्दर्भ में ५७४ सूत्रोंद्वारा सन्धि, नाम, समास तथा तद्धित का वर्णन है एवं दूसरे सन्दर्भ में ८०९ सूत्रों द्वारा तिङन्त व कृदन्त का वर्णन है। सन्दर्भों के अन्त में लेखक ने अपना नामोल्लेख 'भावसेनत्रिविधेन वादिपर्वतवज्रिणा। कृताया रूपमालाया कृदन्तः पर्यपर्यत ॥' इस प्रकार किया है। मूल व्याकरण का नाम कौमार व्याकरण भी है। लेखक का कथन है कि भगवान् ऋषभदेव ने ब्राह्मी कुमारी के लिए इस की रचना की अतः यह नाम पडा। किन्तु लेखक ने ही इस व्याकरण को शार्वर्मिक (शर्ववर्माकृत) यह विशेषण भी दिया है। शब्दरूपों के उदाहरणों में अकलक स्वामी (पृ ११) तथा व्याघ्रभूति आचार्य (पृ. ६६) का उल्लेख है। यह ग्रन्थ श्री. भंवरलाल न्यायतीर्थ ने मुद्रित किया है तथा वीरपुस्तकभंडार, जयपुर ने १९५४ में इसे प्रकाशित किया है। इस की हस्तलिखित प्रतिया सन १३६७ से प्राप्त होती हैं यह आगे बताया ही है।

न्यायसूर्यावली—इस की प्रति स्ट्रासबर्ग (जर्मनी) के संग्रहालय में है। इस के वर्णन से पता चलता है कि इस में मोक्षशास्त्र के पाच परिच्छेद हैं। (त्रिएन्ना ओरिएन्टल जर्नल १८९७ पृ. ३०५)

भुक्तिमुक्तिविचार—इस की प्रति भी उपर्युक्त संग्रहालय में ही है। (उपर्युक्त पत्रिका पृ ३०८) नाम से अनुमान होता है कि इस में स्त्रीमुक्ति तथा केवलभुक्ति की चर्चा होगी^१।

सिद्धान्तसार—जिनरत्नकोश के वर्णनानुसार यह ग्रन्थ मूडबिंद्री के मठ में है तथा इस का विस्तर ७०० श्लोकों जितना है। किन्तु

१) सूचित करते हुए हर्ष होता है कि इन दो ग्रन्थों की प्रतियों के सूक्ष्मचित्र (माइक्रो फिल्म) प्रो. आल्सडोर्क की कृपासे, डा. उपाध्ये को प्राप्त हो गये हैं। इन के यथासभव उपयोग का प्रयत्न शीघ्र ही किया जायगा।

श्री भूतशक्ति भाष्यी के पर से ज्ञान होता है कि उन समय मुदवित्री मठ में उक्त ग्रन्थ नहीं है । परन्तु प्रभाप्रमेय के परिचय में बताया है कि यह सिद्धान्तगत मोक्षशास्त्र का पहला भाग है । मुदवित्री की यह प्रति प्रभा-
प्रमेय की ही है या अगम भाग की है यह जानना सम्भव नहीं हुआ ।

न्यायदर्शिका—इस का उद्धरण डॉ० राधा कृष्ण व्यापारित मैसूर
य युग की हस्तलिपिगत भी (पृ. ३०६) में है । यह प्रति हम देख
नहीं सके अतः यह श्रीमद्भक्त-न्यायदर्शिका की ही प्रति है या उसी
नाम का स्वतन्त्र ग्रन्थ है यह कहना सम्भव नहीं है ।

सप्तपदार्थटीका—इस का उद्धरण पाटन के हस्तलिपियों की
सूची की प्रस्तावना (पृ. ११) में किया । इस का उद्धरण प्राप्त
नहीं हो सका । विभिन्न दर्शन के विज्ञान विवादित्य का सप्तपदार्थी
नामक ग्रन्थ प्रसिद्ध हो चुका है । हो सकता है कि भास्मेन की यह
कृति उसी की टीका हो । विवादित्य का समय भी भास्मेन से पहले का
था यह सुनिश्चित है ।

३. समय-विचार

भास्मेन ने अपने विषयी ग्रन्थ में समयनिर्देश नहीं किया है ।
अतः इस विषय में कुछ विचार अपेक्षित हैं । प्रस्तुत ग्रन्थ की एक हस्त-
लिपित प्रति शक १३६७ = सन १४४५ की है^१ । इन के दूसरे ग्रन्थ
कातन्त्रन्तमाला की एक प्रति शक १३०५ = सन १३८३ तथा दूसरी
एक प्रति शक १२८९ = सन १३६७ की है^२ । अतः उन का समय
सन १३६७ से पहले सुनिश्चित है । लेखक ने न्यायदर्शन की चर्चा
में पूर्ण पक्ष के तौर पर भास्मिन्कृत न्यायमार के कई वाक्य उद्धृत किये
हैं^३— यह ग्रन्थ टनवी सूफी का है । वेदान्त दर्शन के विचार में लेखकने
त्रिमुक्ताम की उद्देशिदि का उद्धरण किया है^४ तथा आमा के अणु—
आकार की चर्चा में रामानुज के विचार उपास्थित किये हैं^५— इन दोनों-

१) देविए-आगे सम्पादन नामग्री में हुम्नन प्रति का विवरण. २) कलउप्रान्तीय
सायप्रतीय ग्रन्थमाला पृ. १०४. ३) देविए-मूलग्रन्थ पृ. २३९-४० तथा तत्समीची
टिप्पण. ४) मूल पृ. १३८. ५) मूल पृ. २०४.

का समय १२ वीं सदी है। वेद प्रामाण्य की चर्चा में लेखक ने तुरुष्कशास्त्र को बहुजनसम्मत कहा है^१ तथा वेदों के हिंसाउपदेश की तुलना तुरुष्कशास्त्र से की है^२। तुरुष्कशास्त्र से यहाँ मुस्लिमशास्त्र से तात्पर्य है यह स्पष्ट ही है। उत्तर भारत में मुस्लिम सत्ता का व्यापक प्रसार सन ११९२ से १२१० तक हुआ तथा सुलतान इल्तुतमश के समय सन १२१० से १२३६ तक यह सत्ता दृढमूल हुई (दक्षिण भारत में मुस्लिम सत्ता का विस्तार इस से एक सदी बाद अलाउद्दीन खलजी के समय हुआ)। अतः तुरुष्कशास्त्र को बहुसम्मत कहना तेरहवीं सदी के मध्य के पहले सम्भव प्रतीत नहीं होता। इस तरह भावसेन के समय की पूर्वावधि स्थूलतः सन १२५० कही जा सकती है। सन १२५० से १३६७ तक की इन मर्यादाओं को और अधिक संकुचित करने के दो साधन हैं। एक तो यह कि लेखक ने तेरहवीं सदी के अन्तिम चरण के नैयायिक विद्वान केशवमिश्र की तर्कभाषा का कोई उपयोग नहीं किया है^३। अतः वे केशवमिश्र के किंचित पूर्व के अथवा समकालीन होने चाहिए। दूसरा साधन यह है कि लेखक के समाधिलेख की लिपि चौदहवीं सदी की अपेक्षा तेरहवीं सदी के अधिक अनुकूल है^४। अतः भावसेन का समय प्रायः निर्वाध रूप से तेरहवीं सदी का उत्तरार्ध (स्थूलतः १२५० से १३००) निश्चित होता है।

४. ग्रन्थ का नाम

इस ग्रन्थ की पुष्पिका में इस का नाम 'विश्वतत्त्वप्रकाश मोक्षशास्त्र' इस प्रकार दिया है तथा यह 'अशेषपरमततत्त्वविचार' उस का पहला परिच्छेद है ऐसी सूचना दी है। शायद अगले परिच्छेद में स्वमत का समर्थन करने की लेखक की इच्छा थी किन्तु वह भाग लिखा गया या नहीं यह निश्चित नहीं है। मोक्षशास्त्र यह नाम

१) मूल पृ. ८०, २) मूल पृ. ९८, ३) इस के स्थान में उन्होंने ने दसवीं सदी के न्यायसार का उपयोग किया है यह ऊपर बताया ही है। केशवमिश्र ने प्रमाण का 'प्रमाणकरण प्रमाणम्' यह लक्षण, दिया है इस का खण्डन प्रथमतः वर्मभूषण की न्यायदीपिका में प्राप्त होता है। ४) यह मत हमें उटकमडस्थित प्राचीन लिपिविद् कार्यालय के सहायक लिपिविद् श्री. रिती से प्राप्त हुआ। वहाँ के उपप्रमुख डॉ. गै ने भी इस की पुष्टि की है।

उमास्वाति आचार्यके तत्त्वार्थसूत्र को भी दिया गया है इस में भ्रम न हो इसलिए सूचीपत्रों तथा हस्तलिखितों में प्रस्तुत ग्रन्थ को सिर्फ ' विश्व-तत्त्वप्रकाश ' कहा गया है (हमारे मुख्य हस्तलिखित के समासों में ' विश्वतत्त्वप्रकाशिका ' यह नाम अंकित है)। हम ने भी यही नाम उचित समझा है । पूज्यपाद आचार्य ने, सर्वार्थसिद्धि वृत्ति के मंगलाचरण में मोक्षमार्ग के उपदेशक तीर्थंकर को विश्वतत्त्वों का ज्ञाता कहा है (ज्ञातारं विश्वतत्त्वाना वन्दे तद्गुणलब्धये ।) इसी के अनुकरण पर सम्भवतः ग्रन्थ नाम का पहला अंश आधारित है । ग्रन्थनामों में प्रकाश शब्द का प्रयोग विशद स्पष्टीकरण के अर्थ में करने की पद्धति भी पुरातन है । जैन साहित्य में योगीन्दुदेव का परमात्मप्रकाश प्रसिद्ध है । जैनेतर साहित्य में महाराज भोजदेव का शृंगारप्रकाश, क्षेमेन्द्र का लोकप्रकाश तथा मम्मट का काव्यप्रकाश भी प्रख्यात है ।

५. ग्रन्थशैली

प्रतिपक्षी दर्शनों का क्रमशः विचार करने की शैली इस ग्रन्थ में अपनाई है । इस प्रकार का पहला व्यवस्थित ग्रन्थ हरिभद्रसूरि का षड्दर्शनसमुच्चय है । किन्तु इस में विभिन्न दर्शनों के मूलतत्त्वों का संग्रह ही है — उन का समर्थन या खण्डन नहीं है । इसी लिए उस का विस्तार भी सिर्फ ८७ श्लोकों जितना कम है । दूसरा ग्रन्थ विद्यानन्दकृत सत्यशासन परीक्षा है । इस में पुरुषाद्वैत, शब्दाद्वैत, विज्ञानाद्वैत, चित्राद्वैत, चार्वाक, बौद्ध, साख्य, न्यायवैशेषिक, मीमांसा, तत्त्वोपप्लव तथा अनेकान्त (जैन) दर्शनों का क्रमशः विचार किया है^१ । यह ग्रन्थ अभी अप्रकाशित है अतः उस की प्रस्तुत ग्रन्थ से तुलना सम्भव नहीं । तथापि भावसेन ने इसे ही आदर्श रूप में सन्मुख रखा होगा यह अनुमान किया जा सकता है^२ । इस तरह का सुविख्यात ग्रन्थ माधवाचार्य का सर्वदर्शनसंग्रह है जिस में वेदान्त की दृष्टि से चार्वाकादि सोलह दर्शनों का क्रमशः विचार है । किन्तु यह ग्रन्थ भावसेन से कोई

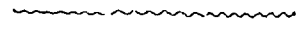
१) अनेकान्त वर्ष ३ पृ. ६६० में प. महेन्द्रकुमार का लेख. २) प्राभाकरमीमांसा-दर्शन के विचार में प्रस्तुत ग्रन्थ में जो पहला श्लोक है वह सत्यशासनपरीक्षा में भी पाया गया है । (अनेकान्त ३, पृ. ६६४). डॉ. उपाध्ये से मालूम होता है कि सत्यशासन-परीक्षा भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित हो रही है ।

एक सदी बाद का है — चौदहवीं सदी के उत्तरार्ध में लिखा गया है । चौदहवीं सदी में ही राजशेखर तथा मेरुतुंग ने भी षड्दर्शनसमुच्चय तथा षड्दर्शननिर्णय नामक ग्रन्थ लिखे हैं ।

६. सम्पादन-सामग्री

प्रस्तुत ग्रन्थ के सम्पादन में प्रमुख आधारभूत हस्तलिखित प्रति श्री बलात्कारगण मन्दिर, कारंजा की (क्र. ६२९) है । इस में ५"×११" आकार के १८६ पत्र हैं । प्रतिपत्र ९ पंक्तिया तथा प्रतिपक्ति २८ अक्षर हैं । यह प्रति शक १५३६ (=सन १६१५) में लिखी गई थी । भट्टारक कुमुदचन्द्र के उपदेश से उनके गिष्य ब्र. वीरदास के लिए^१ जयनुर नगर (वर्तमान जिन्तूर, जि परभणी) के स. हीरासा चवरे ने यह प्रति अर्पित की थी । इस का लेखन प्रायः शुद्ध और सुवाच्य है । इस के समासों में विवरणात्मक टिप्पण हैं जो सम्भवतः ब्र. वीरदास ने अध्ययन के समय लिखे थे । ये टिप्पण हम ने प्रायः अविकल रूप से प्रत्येक पृष्ठ पर सारानुवाद के नीचे दिये हैं । कारंजा से यह प्रति हमें श्री. माणिकचन्द्रजी चवरे द्वारा प्राप्त हुई थी ।

इस के अतिरिक्त हम ने दो और प्रतियों का अवलोकन किया । इन में एक श्री चन्द्रप्रभ मन्दिर, मुलेश्वर, बम्बई की (क्र. १६२) है । इस में ६"×१३" आकार के ८७ पत्र हैं । प्रतिपत्र १४ पक्ति तथा प्रतिपक्ति ४६ अक्षर हैं । इस का लेखनसमय ज्ञात नहीं है, कागज तथा लिपि से यह १५० वर्षों से अधिक पुरानी प्रतीत नहीं होती । लेखन सुवाच्य किन्तु पाठ बहुत अशुद्ध है । दूसरी प्रति श्री. माणिकचद हीराचद ग्रन्थभांडार, चौपाटी, बम्बई की (क्र १३१) है । इस में ६"×१३" आकार के ८७ पत्र हैं । प्रतिपत्र १२ पक्ति तथा प्रतिपक्ति



१ भट्टारक कुमुदचन्द्र बलात्कारगण के कारजा पीठ के आचार्य थे उन के ज्ञात उल्लेख शक १५२२ से १५३५ तक के हैं । उन्होंने ने ब्र वीरदास को दी हुई पचस्तवनावचूरि की प्रति उपलब्ध है । ब्र. वीरदास का वाद का नाम पाश्वकीर्ति था । उन्ह्रा ने शक १५४९ में मराठी सुदर्शनचरित लिखा । उन के उल्लेख शक १५६९ तक मिलते हैं (भट्टारक सम्प्रदाय पृ. ७२) ।

५२, ५३ हैं। अग्निम परमात्मा न समे मे इम ते ज्येष्ठमन्त्र का परम नहीं ज्येष्ठ। यजुषा नया विधि मे परम परी की १० की मरी की ही प्रतीति होती है। परम नया अग्निम की प्रति की ही प्रतिविधि मरी क्यों कि दोनों में अज्ञानता काय समान है। ये दोनों प्रतिपादकों में दो विधातः विधातः काय पाठों में। इन की उच्यता के कारण पाठकों की ही मे इन पर अज्ञान प्रकाश नहीं हो सता।

इस पाठ की एक प्रति श्रीरो-हीरी मन्त्र भाष्य, मन्त्र-मे हि (प. १३९, १४०) इस में ५३ पर, परिभाष्य १० परीत पर परिभाष्य १०३ पर है। पर प्रति विभाष्य के मन्त्र भाष्य के मन्त्र भाष्य १३९-१४० में सूत्रितः ६ पाठनाय अज्ञानता मे अज्ञानता के मन्त्र भाष्य के अर्थों मे विभाष्य की। इस के पाठकों की मन्त्र भाष्य के, अज्ञानता के अर्थों मे हमें जिन मन्त्रों पर परिभाष्य मे हम से पाठकों के मन्त्र है।

इस के परिभाष्य इस मन्त्र की एक अर्थ प्रतीति का उद्योग प्राप्त हुआ (विभाष्यभाष्य प. ३००)। इन में दो प्रतिपादकों प्रथम मन्त्र, नोभम, नयाई की (क. १७६ तथा १४७) है। दो अज्ञानता मन्त्र-भाष्य, ईश की (क. २३ तथा ५२) है। एक प्रति मन्त्रिकों के मन्त्र भाष्य की (क. १४०) है तथा एक ६० पञ्चानाम मन्त्रभाष्य, अज्ञानता इस की (क. ९३) है। अग्निम दो प्रतिपादकों में। परन्तु इन प्रतिपादकों मन्त्र उच्य भाष्यों मे नहीं है ऐसा हमें पाठ्य-भाष्य में ज्ञात हुआ।

७. अनुवादार्थी

मन्त्र भाष्यभाष्य के अनुवाद शब्दशः किये जाये तो बहुत क्लेश होने में और पूर्ण अर्थ व्यक्त करनेके लिये विस्तार भी बहुत करना पड़ता है। अतः मन्त्र पाठ के नीचे हम ने शब्दशः अनुवाद न दे कर मागनुवाद दिया है। उद्योग की व्यक्तियों का समावेश इस अनुवाद मे प्रायः पूर्ण रूप से भिन्ना। किन्तु जो भाग वादविवाद के तन्त्र पर आधारित है — जिस में हेतु अथवा हेतुभास का

तान्त्रिक विवरण, प्रसंगसाधन, अनुमान में उपाधि का विवरण आदि है — उस का समावेश अनुवाद में नहीं किया है। जैसे भाग का यथा-संभव पूर्ण विवरण टिप्पणों में दिया है। मूल में जहाँ एक ही युक्ति को दुहराया है वहाँ अनुवाद में प्रायः यह पुनरुक्ति छोड़ दी है। पूर्वपक्ष का वर्णन भी जहाँ मूल में विस्तारसे दुहराया है वहाँ अनुवाद में उसके पहले स्थल का संक्षिप्त निर्देश किया है। इन सब परिवर्तनों का उद्देश्य इतना ही है कि साधारण पाठक प्रत्येक विषय के युक्तिवाद को सरलता से समझे। विशेष अध्ययन की सामग्री टिप्पणों में उपलब्ध होगी।

८. प्रमुख विषय

जीवस्वरूप—ग्रन्थ के प्रारंभ में चार्वाक दर्शन का पूर्व-पक्ष है (पृ० १-९)। चार्वाकों का आक्षेप है कि जीव नामक कोई अनादि-अनन्त स्वतन्त्र तत्व है यह किसी प्रमाण से ज्ञात नहीं होता। जीव अथवा चैतन्य शरीररूप में परिणत चार महाभूतों से ही उत्पन्न होता है, वह शरीरात्मक अथवा शरीर का ही गुण या कार्य है। इस के उत्तर में लेखक का कथन है (पृ० ९-२३) कि जीव और शरीर भिन्न हैं क्योंकि जीव चेतन, निरवयव, बाह्य इन्द्रियों से अग्राह्य, स्पर्शादि-रहित है, इस के प्रतिकूल शरीर जड, सावयव, बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य एवं स्पर्शादिसहित है। चैतन्य चैतन्य से ही उत्पन्न हो सकता है, जड महाभूतों से नहीं। शरीर जीवरहित अवस्था में पाया जाता है तथा जीव भी अशरीर अवस्था में पाया जाता है अतः संसारी अवस्था में जीव और शरीर एकत्र होने पर भी उन का स्वरूप भिन्न भिन्न है। जीव के अनादि-अनन्त होने का ज्ञान सर्वज्ञ को प्रत्यक्ष होता है तथा हम अनुमान और आगम से उसे जानते हैं।

सर्वज्ञवाद—आगम के उपदेशक सर्वज्ञ का अस्तित्व चार्वाक तथा मीमांसकों को मान्य नहीं है, उन के आक्षेपों का विचार लेखक ने किया है (पृ० २४-४२)। सर्वज्ञ के अस्तित्व का ज्ञान आगम से तथा अनुमानों से होता है। सर्वज्ञ नहीं हो सकते यह सिद्ध करना सम्भव नहीं है। जैसे अनेक पदार्थों के ज्ञाता हमारे जैसे व्यक्ति होते हैं वैसे ही समस्त

पदार्थों का ज्ञान किसी पुरुष को होता है । ज्ञान के सब आवरण नष्ट होने पर स्वभावतः सब पदार्थों का ज्ञान होता है । ज्ञान और वैराग्य का परम प्रकर्ष ही सर्वज्ञत्व है । पुरुष होना अथवा वक्ता होना सर्वज्ञत्व में बाधक नहीं है । आजकल इस प्रदेश में सर्वज्ञ नहीं है अतः कभी भी किसी प्रदेश में सर्वज्ञ नहीं होते यह कहना साहसोक्ति है — ऐसे तर्क से इतिहास की वे सभी बातें मिथ्या सिद्ध होंगी जो इस समय विद्यमान नहीं हैं । अतः सर्वज्ञ का अस्तित्व तथा उनके द्वारा उपदिष्ट आगम का प्रमाणत्व मान्य करना चाहिए ।

ईश्वरवाद—न्यायदर्शन में सर्वज्ञ का अस्तित्व तो माना है किन्तु वे जगत के कर्ता ईश्वर को सर्वज्ञ मानते हैं, इस का विचार भी लेखक ने विस्तार से किया है (पृ. ४३-६८) । इस विषय में चार्वाकों के विचार से वे सहमत हैं । ईश्वर जगत्कर्ता है यह कहने का आधार है जगत को कार्य सिद्ध करना । कार्य वह होता है जो पहले विद्यमान न हो तथा बाद में उत्पन्न हो । किन्तु जगत अमुक समय में विद्यमान नहीं था यह कहने का कोई साधन नहीं है अतः जगत को कार्य कहना ही गलत है । जगत मूर्त है, रूपादि गुणों से सहित है, अवयवसहित है, बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है, अचेतन है, विशिष्ट आकार का है, ये सब बातें ठीक हैं किन्तु इन से जगत कार्य है यह सिद्ध नहीं होता—जगत को नित्य माननेपर भी ये सब बातें हो सकती हैं । जगत किसी ने निर्माण किया यह कल्पना ही ठीक से स्पष्ट नहीं हो सकती — निर्माणकार्य शरीररहित ईश्वर द्वारा नहीं हो सकता क्यों कि कार्य करने के लिए शरीर होना आवश्यक है, यदि ईश्वर को सशरीर माने तो प्रश्न होता है कि ईश्वर के शरीर को किस ने निर्माण किया । ईश्वर या उस के शरीर को स्वयम्भू मानते हैं तो प्रश्न होता है कि जगत को भी स्वयम्भू मानने में क्या हानि है । मनुष्यों को शुभाशुभ कर्मों का फल देता है वह ईश्वर है यह मानने पर प्रश्न होता है कि यदि ईश्वर कर्मों के अनुसार ही फल देता है तो उस की ईश्वरता क्या है —कर्म ही शुभाशुभ फल देते हैं यह मानने में क्या हानि है । इस के

अतिरिक्त एक आक्षेप यह भी है कि नैयायिक मन में मान्य ईश्वर-ब्रह्मा विष्णु अथवा शिव — राग, द्वेष आदि दोषों से युक्त हैं तथा ससारी हैं अतः वे सर्वज्ञ या मुक्त नहीं हो सकते ।

वेदप्रामाण्य—मीमांसक सर्वज्ञप्रणीत आगम तो नहीं मानते किन्तु अनादि—अपौरुषेय वेद को प्रमाणभूत आगम मानते हैं । इन का चार्वाकों ने खण्डन किया है उस से भी लेखक सहमत हैं (पृ ७२-१०१) वेद के कर्ता अष्टक आदि ऋषि हैं ऐसा बौद्धादि दर्शनों के अनुयायी मानते हैं अतः वेदों को अपौरुषेय कहना अथवा वेदों के कर्ता किसी को ज्ञात नहीं हैं अतः वेद अकर्तृक हैं यह कहना गलत है । बौद्ध धर्मग्रन्थ—त्रिपिटक—का कोई एक कर्ता ज्ञात नहीं है किन्तु इस से वे अकर्तृक नहीं हो जाते । वेद की अध्ययनपरम्परा अनादि है यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि काण्व, याज्ञवल्क्य आदि शाखाओं के नामों से उन परम्पराओं का प्रारम्भ उन ऋषियों ने किया था यह स्पष्ट होता है । वेदकर्ता के सूचक वाक्य वैदिक ग्रन्थों में ही उपलब्ध होते हैं । वेद चहुजनसम्मत हैं अतः प्रमाण हैं यह कथन भी ठीक नहीं । यद्यपि बहुतसे लोग वेद को प्रमाण मानते हैं तथापि वेद के अर्थ के बारे में उन में बहुत मतभेद है अतः वेद के किस अर्थ को प्रमाण मानें इस का निर्णय नहीं होता । दूसरे, वेद के समान तुरुष्को के शास्त्र भी बहुसम्मत हैं किन्तु इस से वे प्रमाण नहीं हो जाते । वेद सदोष हैं, वाक्यबद्ध हैं, उन में राजा तथा ऋषियों के उल्लेख हैं, तथा उन का वर्णन भी प्रमाण बाधित, व हिंसा जैसे पापकार्यों का समर्थक है अतः वेद पुरुषकृत एव अप्रमाण सिद्ध होते हैं ।

प्रामाण्यवाद—वेद स्वतः प्रमाण हैं इस मीमांसक मत के सिलसिले में ज्ञान स्वतः प्रमाण होते हैं या परतः प्रमाण होते हैं इस का विचार लेखक ने किया है (पृ १०१-११३) । ज्ञान यदि वस्तु-तत्त्व (सत्य स्वरूप) के अनुसार है तो वह प्रमाण होता है तथा वस्तु के स्वरूप के विरुद्ध है तो अप्रमाण होता है अतः ज्ञान का प्रामाण्य वस्तुस्वरूप पर आधारित है — परतः निश्चित होता है, स्वतः नहीं ।

इस प्रामाण्य का ज्ञान परिचित वस्तु के विषय में स्वतः होता है तथा अपरिचित वस्तु के विषय में अन्य साधनों से — परत होता है । इसी सन्दर्भ में ज्ञान अपने आप को जान सकता है — स्वसवेद्य है यह भी स्पष्ट किया है ।

भ्रान्तिस्वरूप—प्रामाण्य के सम्बन्ध में अप्रमाण ज्ञान का — भ्रान्ति का स्वरूप क्या है यह विस्तार से बतलाया है (पृ. ११४-१३६)। माध्यमिक बौद्ध सभी पदार्थों के ज्ञान को भ्रम कहते हैं — ससार में कोई पदार्थ नहीं है, सब शून्य है यह उन का मत है । किन्तु सर्वजनप्रसिद्ध प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द आदि प्रमाणों का इस प्रकार अभाव बतलाना उचित नहीं । यदि प्रमाण विद्यमान हैं तो उन के प्रमेय — बाह्य पदार्थों का भी अस्तित्व अवश्य मानना होगा । इसी प्रकार से योगाचार बौद्धों का विज्ञानवाद — जगत में केवल ज्ञान विद्यमान है, बाकी सब पदार्थ ज्ञान के ही आकार हैं — भी गलत है क्यों कि इस में भी प्रमाण तथा प्रमेय के भेद को भुला दिया गया है । प्राभाकर मीमांसक भ्रम का अस्तित्व ही स्वीकार नहीं करते — उन के मत में सभी ज्ञान प्रमाण ही होते हैं । यह मत भी प्रमाणविरुद्ध है क्यों कि भ्रम का अस्तित्व प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध है । यदि भ्रम का अस्तित्व नहीं होता तो जगत के रूप से विषय में परस्पर विरोधी मत प्रचलित ही नहीं होते ।

मायावाद—जगत के स्वरूप को भ्रमजन्य माननेवाले प्रमुख मत — वेदान्त दर्शनका विचार लेखक ने विस्तार से किया है (पृ १३७ — १९२)। वेदान्तियों का कथन है कि प्रपंच - ससारकी उत्पत्ति अज्ञान से होती है तथा ज्ञान से उस की निवृत्ति होती है । किन्तु अज्ञान जैसे निषेधात्मक—अभावरूप तत्त्व से जगत जैसा भावरूप तत्त्व उत्पन्न नहीं हो सकता । इसी प्रकार ज्ञान वस्तु (जगत) को जान सकता है, उस का नाश नहीं कर सकता । वैदिक वाक्यों में अनेक जगह प्रपंच को ब्रह्म-स्वरूप कहा है अतः ब्रह्म यदि सत्य हो तो प्रपंच भी सत्य होगा । प्रपंच की सत्यता में बाधक कोई प्रमाण नहीं है । ब्रह्मसाक्षात्कार से प्रपंच बाधित नहीं होता क्यों कि व्यास, पराशर आदि ऋषियों को साक्षात्कार

हो गया फिर भी प्रपच अब तक बना हुआ है यह हम प्रत्यक्ष देखते हैं। प्रत्येक जीव के सुख, दुःख, जन्म, मरण अलग अलग हैं अतः उन सब को एक ही ब्रह्म के अंश बतलाना योग्य नहीं। सुख-दुःखादि गुण चैतन्यमय जीव के ही हो सकते हैं, जड अन्तःकरण के नहीं, अतः ब्रह्म एक है और अनेक अन्तःकरणों में उस के प्रतिबिम्ब मात्र है यह कथन भी उचित नहीं। यदि जीव ब्रह्म से भिन्न न हो तो जीव ससारी है तथा उसे मुक्ति के लिए प्रयास करना चाहिए यह कथन व्यर्थ सिद्ध होगा।

वैशेषिक तत्त्वव्यवस्था—इन सात विषयों के विस्तृत विचार के बाद लेखक ने अपनी शैली में कुछ परिवर्तन किया है। अब वे मोक्षमार्ग की दृष्टि से एक एक दर्शन की तत्त्वव्यवस्था का विचार करते हैं। इस प्रकार वैशेषिक दर्शन की तत्त्वव्यवस्था का विचार प्रथम आता है (पृ १९२-२३८)। वैशेषिक और नैयायिक आत्मा अनेक तो मानते हैं किन्तु सभी आत्मा सर्वगत मानते हैं। जैन दृष्टि से यह ठीक नहीं क्योंकि आत्मा यदि सर्वगत हो तो वह एक शरीर से दूसरे शरीर में कैसे जायगा—जन्ममरण का क्या अर्थ रहेगा? इसी प्रकार सर्वगत आत्मा को एक ही शरीर के सुखदुःख का अनुभव क्यों होता है—अन्य शरीरों से उस का संबन्ध क्यों नहीं होता? इन्हीं कारणों से जैन मत में मन, सामान्य अथवा समवाय को भी सर्वगत नहीं माना है। द्रव्यों से भिन्न सामान्य और समवाय नामक पदार्थों का अस्तित्व मानना भी जैन दृष्टि से व्यर्थ है। वैशेषिक मत में इन्द्रियो को पृथ्वी आदि भूतो से उत्पन्न माना है तथा इन्द्रियो और पदार्थों के सनिकर्ष (प्रत्यक्ष सम्पर्क) के बिना प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं माना है—इन मतों की यथोचित आलोचना लेखक ने की है। अन्त में प्रत्येक कर्म का फल भोगे बिना मुक्ति नहीं होती इस मत का निराकरण किया है तथा ध्यानबल से कर्मक्षय का समर्थन किया है।

न्यायदर्शन की तत्त्वव्यवस्था—न्यायदर्शन की तत्त्वव्यवस्था में प्रमाण, प्रमेय आदि सोलह पदार्थों की गणना में बहुत दोष हैं। वे

अनुमान को तो प्रमाण पदार्थ में सम्मिलित करते हैं किन्तु अनुमान के अवयव, दृष्टान्त, दोष आदि को पृथक् पदार्थ मानते हैं। उन्होंने ज्ञानयोग, भक्तियोग तथा क्रियायोग का प्रतिपादन किया है किन्तु इन का अधार-भूत तत्त्व ईश्वर है और ईश्वर का अस्तित्व मानना उचित नहीं यह पहले बतलाया है (पृ. २३९-२५१)।

मीमांसादर्शन विचार—भाट्ट मीमांसक अन्वकार को द्रव्य मानते हैं, नैयायिक आदि उसे प्रकाश का अभाव मात्र कहते हैं। यहाँ मीमांसकों का मत जैन दृष्टि के अनुकूल है। इसी तरह प्रामाणिक मीमांसक किसी द्रव्य की शक्ति को अनुमेय मानते हैं, नैयायिक शक्ति को भी प्रत्यक्ष का ही विषय मानते हैं। यहाँ भी मीमांसकों का मत जैन दृष्टि के अनुकूल है। वैसे मीमांसकों का मुख्य मत वेदिक यज्ञों आदि के महत्त्व पर जोर देता है—उस का पहले खण्डन हो चुका है (पृ. २५२-२६०)।

सांख्यदर्शनविचार—सांख्यों के मत से जगत का मूल कारण प्रकृति नामक जड तत्त्व है तथा वह सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीन गुणों से बना है। बुद्धि, अहंकार, इन्द्रिय तथा पंच महाभूत इन्हीं से बने हैं। किन्तु जैन दृष्टि से बुद्धि, अहंकार ये चैतन्यमय जीव के कार्य हैं—जड प्रकृति के नहीं। सांख्यों का दूसरा प्रमुख मत है सत्कार्यवाद—कार्य नया उत्पन्न नहीं होता, कारण में विद्यमान ही होता है यह उन का कथन है। किन्तु यह प्रत्यक्ष व्यवहार से विरुद्ध है। सांख्य पुरुष को अकर्ता मानते हैं—बन्ध और मोक्ष पुरुष के नहीं होते, प्रकृति के ही होते हैं यह उन का कथन है। जैन दृष्टि से यह उचित नहीं क्यों कि जो भोक्ता है वह कर्ता अवश्य होता है। यदि बन्ध—मोक्ष पुरुष के नहीं होते तो मोक्ष के लिए प्रयास व्यर्थ ही सिद्ध होगा। इसी तरह केवल ज्ञान से मुक्ति मिलती है यह सांख्य मत भी अयोग्य है, ज्ञान और चरित्र के संयुक्त होने पर ही मुक्ति प्राप्त होती है ऐसा मानना चाहिए (पृ. २६१-२८६)।

बौद्ध-दर्शन-विचार—इस दर्शन के विचार में प्रमुख विषय क्षणिकवाद है। बौद्ध आत्मा जैसा कोई शाश्वत तत्त्व नहीं मानते। रूप, संज्ञा, वेदना, विज्ञान, संस्कार इन पांच स्कन्धों से ही सब कार्य होते हैं

ऐसा उन का मत है । किन्तु नित्य आत्मा का अस्तित्व प्रत्यभिज्ञान प्रमाण से तथा प्रतिदिन के व्यवहार से भी प्रतीत होता है । आत्मा न हो तो मुक्ति का प्रयास व्यर्थ होगा तथा पुनर्जन्म को कोई अर्थ नहीं रहेगा । बौद्धों ने निर्वाण मार्ग के रूप में चार आर्यसत्य और सम्यक् दृष्टि आदि आठ अंग बतलाये हैं । किन्तु यदि मुक्ति जिसे प्राप्त होती है उस आत्मा को ही वे नहीं मानते तो मुक्ति के मार्ग का कोई अर्थ नहीं रहता । क्षणिकवाद के ही कारण बौद्ध प्रत्यक्ष-ज्ञान को निर्विकल्पक मानते हैं । किन्तु नाम, जाति, संख्या आदि कल्पनाओं से सहित सविकल्पक प्रत्यक्ष का अस्तित्व तथा प्रामाण्य भी अवश्य मानना चाहिए (पृ. २८७-३०५)।

इस प्रकार प्रस्तुत ग्रन्थ में वैदिक तथा अवैदिक दोनों प्रकार के प्रमुख दर्शनों से जैन दर्शन के मतभेद तथा समानताओं का संक्षिप्त किन्तु स्पष्ट चित्रण प्रस्तुत किया गया है ।

१ लेखक द्वारा उपयुक्त सामग्री

जैसा कि स्वाभाविक ही है— भावसेन ने विभिन्न दर्शनों के पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्ष लिखते समय पूर्ववर्ती आचार्यों की कृतियों का पर्याप्त उपयोग किया है । हम यहा समयक्रम से उन प्रमुख कृतियों का निर्देश करेंगे जो स्पष्टतः लेखक के सन्मुख रही हैं ।

जैन कृतियाँ ^१ — लेखक ने पुद्गल का लक्षण बतलाते समय उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र का एक सूत्र उद्धृत किया है (पृ २२२) । सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करनेवाला अनुमान तथा बाह्य पदार्थों के अस्तित्व का विधान समन्तभद्र की आसमीमासा से उद्धृत किये हैं (पृ ३६ व ११३) । वेद पुरुषकृत हैं क्यों कि उन में ऋषियों आदि के नामोल्लेख हैं यह तर्क पात्रकेसरिस्तोत्र से प्रभावित है (पृ. ८९) । पूज्यपाद के समाधितन्त्र से दो श्लोक उद्धृत किये हैं (पृ ६५ व २३८), पहले में शरीर में परमाणुओं के आवागमन का वर्णन है तथा दूसरे में शरीर के कार्यों में इच्छा और द्वेष की अवश्यम्भाविता बतलाई है । अकलंक के

^१ इन के समयादि के बारे में विवरण प्रस्तावना के अगले भाग 'जैन तार्किक साहित्य' में दिया है ।

ग्रन्थो से उद्धृत या प्रभावित अनुमानो में सर्वज्ञ के अस्तित्व में बाधक प्रमाणों का अभाव प्रमुख है (पृ. २५)। वेदप्रामाण्य की तुलना में त्रिपिटक का उदाहरण वादीभसिंह की स्याद्वादसिद्धि से उद्धृत किया है (पृ. ७५)। ईश्वर सशरीर या अशरीर दोनों अवस्थाओं में जगत का कर्ता नहीं हो सकता इस अनुमान का विवरण विद्यानन्द की आत्मपरीक्षा पर आधारित है (पृ. ५०-५४)। अकिंचित्कर हेत्वाभास का लक्षण माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख से उद्धृत किया है (पृ. ३)। अशरीर अवस्था में जीव के अस्तित्व का समर्थन देवसेन के एक गाथाग्र से किया है जो तत्त्वसार में है (पृ. १५)। नेमिचन्द्र के गोम्मटसार से द्रव्यमन का लक्षणवर्णन उद्धृत किया है (पृ. २०५)। अनन्तवीर्य की सिद्धिविनिश्चय-टीका से सर्वज्ञसमर्थक अनुमान उद्धृत किया है। (पृ. ३१)। प्रभाचन्द्र के ग्रन्थो से अनेक अनुमान लिए हैं जिन में सर्वज्ञ का समर्थन (पृ. ३५), अदृष्ट का समर्थन (पृ. २२), इन्द्रियों का स्वरूपविचार (पृ. २२४) आदि प्रमुख हैं। महासेन के स्वरूपसम्बोधन से एक श्लोकार्थ उद्धृत किया है जिस में जो कर्ता है वही फल का भोक्ता होता है यह सनातन सिद्धान्त बतलाया है (पृ. ९)। इस के अतिरिक्त अन्य सादर्यों का विवरण टिप्पणों में प्रस्तुत किया है।

जैनेतर कृतियां—वेदप्रामाण्य की चर्चा में लेखक ने ऋग्वेद की चार ऋचाएं उद्धृत की हैं (पृ. ८१ तथा ८३)। इसी प्रकरण में अश्व-मेध का फलसूत्रक वाक्य तथा वेदनिर्मिति का सूचक वाक्य किसी ब्राह्मण ग्रन्थ से उद्धृत किये हैं (पृ. ९७ व ७७)। निरर्थक वाक्यों के उदाहरण तैत्तिरीय आरण्यक तथा आपस्तम्ब श्रौतसूत्र से दिये हैं (पृ. ८५)। वेद की शाखाओं के प्रवर्तक के रूपमें आपस्तम्ब, बौधायन, आश्वलायन, कण्व तथा याज्ञवल्क्य का नामोल्लेख किया है (पृ. ७५-७६)। वेद का अर्थ जानने का महत्व निरुक्त के एक पद्य से बतलाया है (पृ. ९७)। सर्वज्ञ के अस्तित्व के विषय में मुण्डक तथा कठ उपनिषत् के वाक्य उद्धृत किये हैं (पृ. २८)। वेदानुयायी दार्शनिकों में परस्पर मतभेद बतलाते समय तैत्तिरीय, छान्दोग्य तथा श्वेताश्वतर उपनिषत् के वाक्य दिये

हैं (पृ. ८२, ८३)। अद्वैतवाद की चर्चा में अमृतबिन्दु तथा शुकरहस्य उपनिषत् के वाक्य आये हैं (पृ. १६६ व १८२)। ईश्वर के अस्तित्व के विषय में महाभारत का एक श्लोक तथा वेदों की उत्पत्ति के विषय में मत्स्यपुराण का एक श्लोक दिया है (पृ. १९७ व ९५)। याज्ञवल्क्य स्मृति से दो श्लोक उद्धृत किये हैं जिन में से एक वैदिक विद्याओं की गणना के लिए है, तथा दूसरे में गोदान का महत्व बतलाया है (पृ. १०१ व ५८)। इस तरह लेखक ने वैदिक साहित्य का विस्तृत परिचय व्यक्त किया है।

वैदिक दर्शनों के जिन मुख्य ग्रन्थों से उद्धरण लिये है उन में ईश्वरकृष्ण की साख्यकारिका प्रधान है — इस से बारह पद्य लिये हैं (पृ० २६१ आदि) न्यायदर्शन के कुच्छ सूत्र शब्दशः उद्धृत किये हैं (पृ० २३९ आदि) किन्तु इस दर्शन का विवरण मुख्यतः भासर्वज्ञ के न्यायसार पर आधारित है (पृ० २३९—४०)। वैशेषिक दर्शन में प्रशस्तपादभाष्य के कई वाक्य उद्धृत किये हैं (पृ० १७७, २१६ आदि)। प्रशस्तपादभाष्य के टीकाकार व्योमशिव का उल्लेख दिशा द्रव्य के विषय में किया है (पृ० २३२)। मीमांसा दर्शन की चर्चा में कुमारिल के श्लोकवार्तिक के कई पद्य तथा तत्वसंग्रह में लिये हुए कुछ पद्य उद्धृत किये हैं (पृ० २९, ३०, ३८, ३९ आदि)। स्मृतिप्रमोषवाद की चर्चा प्रभाकर की बृहती टीका पर आधारित है तथा प्रभाकर के शिष्य शालिकनाथ की प्रकरणपंचिका से एक पद्य लिया है (पृ० १२४—५, तथा ८०)। वेदान्त दर्शन के अद्वैतवाद तथा भेदाभेदवाद के समर्थक शंकर तथा भास्कर के सम्प्रदायों का उल्लेख कई बार किया है (पृ० ८१, ८२ आदि)। इस दर्शन के अन्य प्रमुख लेखकों में मण्डनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि तथा विमुक्तात्मन् की इष्टसिद्धि का उल्लेख किया है (पृ. १५९ व १३८)।

चार्वाक दर्शन के तीन आचार्यों का एकत्रित उल्लेख इस ग्रन्थ की विशेषता है — पुरन्दर, उद्भट तथा अविद्धकर्ण ये वे तीन आचार्य हैं (पृ. ८)। पुरन्दर ने चार्वाक दर्शन का सूत्र ग्रन्थ लिखा था तथा उद्भट

ने उन सूत्रों पर वृत्ति लिखी थी यह स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रन्थों के उल्लेखों से ज्ञात था^१। अविद्वकर्ण के भी उल्लेख कुछ बौद्ध ग्रन्थों में मिलते हैं। इन तीनों का समय सातवीं सदी या उस से पहले का है।

बौद्ध दर्शन में नागार्जुन की माध्यमिक कारिका से एक पद्य लिया है (पृ. ३०३)। अश्वघोष के सौन्दरनन्द काव्य के दो प्रसिद्ध श्लोक भावसेन ने भी उद्धृत किये हैं (पृ. ३०३)। धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक के तीन पद्य विविध सन्दर्भों में आये हैं (पृ. २३१, २३३ तथा ३००)। वसुबन्धु की विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि से एक पद्य उद्धृत किया है (पृ. २९५)। शान्तरक्षित के तत्त्वसंग्रह से मीमांसकों के कुछ पद्य लिए हैं (पृ. ३८, ३९)।

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट होगा कि विविध दर्शनों के साहित्य का व्यापक अध्ययन भावसेन ने किया था। भावसेन के अन्य तर्कविषयक ग्रन्थों का सम्पादन होने पर उन के सन्मुख विद्यमान साहित्य का विवरण और अधिक विस्तृत तथा प्रामाणिक रूप से प्रस्तुत किया जा सकेगा।

१० ऐतिहासिक मूल्यांकन

भावसेन ने प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना तेरहवीं सदी के उत्तरार्ध में की है। यह समय जैन तार्किक साहित्य में विकासयुग की समाप्ति तथा संरक्षणयुग के प्रारम्भ का है। हम अकलक, विद्यानन्द अथवा प्रभाचन्द्र, देवसूरि से भावसेन की तुलना करें तो यह उचित नहीं होगा। अकलंकादि विद्वानों के सन्मुख दार्शनिक विचारों का सजीव विकास प्रस्तुत था — उन से प्रतिपक्षी नये सिद्धान्त तथा नये आक्षेप प्रस्तुत कर रहे थे तथा अकलंकादि आचार्यों को उन्हे नये उत्तर दे कर नई परिभाषाएं स्थिर करनी थीं। तेरहवीं सदी में इस स्थिति में बहुत परिवर्तन हुआ। जैन तथा जैनेतर दोनों दर्शनों में अब नये विचारों के विकास की सम्भावना कम हुई। पुराने आचार्यों के मतों का स्पष्टीकरण, सक्षिप्त वर्णन तथा पठनपाठन यह प्रमुख उद्देश बना। ऐसे युग की प्रारम्भिक कृतियों में भावसेन के ग्रन्थों का समावेश होगा। अतः

१) प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ पृ. ४३१.

पूर्ववर्ती आचार्यों के विचारही यदि उन्होंने ने व्यवस्थित रूप से संक्षेप में प्रस्तुत किये हैं तो इस में आश्चर्य की बात नहीं है। इस दृष्टि से हमें उन के ग्रन्थों की तुलना उन के बाद के साहित्य से करनी चाहिए। इस तुलना में दो बातें विशेष प्रतीत होती हैं। एक तो यह कि जहां बाद के साहित्य में टीका टिप्पणों की बहुलता है वहां भावसेन के ग्रन्थ स्वतंत्र प्रकरणों के रूप में लिखे गये हैं। दूसरी बात यह है कि जहां बाद के लेखकों ने प्रमाण विषय पर अधिक लिखा है वहां भावसेन ने प्रमेय विषय की ओर अधिक ध्यान दिया है। उन के ग्रन्थ सक्षिप्त तो हैं किन्तु एक विशिष्ट स्तर के वाचकों के लिए हैं। इन के समुचित अध्ययन के लिए वादविवाद की पद्धति का — अनुमान, उस के अवयव तथा उन के गुणदोष इन सब का साधारण अच्छा ज्ञान होना जरूरी है। इस दृष्टि से यदि कहें कि परीक्षामुख का अध्ययन कर के इन ग्रन्थों को पढ़ना चाहिए तो कोई अत्युक्ति न होगी।

जैसे की पहले बताया है, लेखक के तर्क विषयक आठ ग्रन्थों में यह पहला प्रकाशित होनेवाला ग्रन्थ है। हमें आशा है कि लेखक के अन्य ग्रन्थ सम्पादित-प्रकाशित होनेपर उन के विषय में हमारा ज्ञान अधिक व्यवस्थित तथा निश्चित हो सकेगा। जैन तार्किक साहित्य के क्रमबद्ध अध्ययन में भी ये ग्रन्थ सहायक होंगे इस में सन्देह नहीं है।

जैन तार्किक साहित्य

१. प्रास्ताविक— पुरातन ग्रन्थों में जैन साहित्य का वर्गीकरण चार अनुयोगों में किया है^१ — प्रथमानुयोग (पुराणकथारण), चरणानुयोग (आचारधर्म), करणानुयोग (भूगोल - गणित) तथा द्रव्यानुयोग (जीवा-जीवादि तत्त्ववर्णन) । इन में द्रव्यानुयोग के विषय को साधारणतः दर्शन या दार्शनिक साहित्य कहा जाता है । इस के दो उपभेद होते हैं — अहेतुवाद तथा हेतुवाद^२ । जिस में सिर्फ आगमिक परम्परा के आधारपर तत्त्वों का वर्णन हो वह अहेतुवाद शास्त्र है । जिस में अनुमानयुक्ति अथवा तर्क का आश्रय ले कर तत्त्वों की चर्चा की हो वह हेतुवाद शास्त्र है । इसे ही हम तार्किक साहित्य कहते हैं । जैन प्रमाणशास्त्र में व्याप्ति के ज्ञान को तर्क कहा है—अनुमान का मूलाधार तर्क है अतः अनुमानाश्रित विवेचन को तार्किक कहा जाता है । जैन तार्किक साहित्य के विषय के बारे में—अन्तरंग के बारे में—अब तक विद्वानों ने पर्याप्त लेखन किया है । किन्तु इस के बहिरंग के बारे में—तर्कवादी आचार्य, उन का समय, कार्य और ग्रन्थरचना के विषय में—एकत्रित प्रमाणाधारित वृत्तान्त संकलित नहीं हुआ है^३ । इसी कमी को दूर करने के उद्देश से प्रस्तुत निबन्ध की रचना की जा रही है ।

जैन साहित्य में विशुद्ध रूप से तार्किक ग्रन्थ स्वामी समन्तभद्र से पहले प्राप्त नहीं होते^४ । अतः उन के पूर्ववर्ती समय का विवेचन प्रस्तुत विषय के पार्श्वभूमि के तौर पर समझना चाहिए ।

१) रत्नकरण्ड-द्वितीय अधिकार २) सन्मत्तिसूत्र ३-४३-दुविहो धम्मावाओ अहेउवाओ य हेउवाओ य । ३) इस विषय का सक्षिप्त दिग्दर्शन प. दलसुख मालवणिय के ' जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन ' में मिल सकता है (बनारस हिन्दू युनिवर्सिटी १९४९) । ४) प. सुखलालजी भादि ने सिद्धसेन दिवाकर को आद्य जैन तार्किक माना है किन्तु आगे हम ने इस का विस्तृत विचार किया है ।

२. तार्किक परम्परा का उद्गम—जैन पुराणकथाओं के अनुसार प्रथम तीर्थंकर भगवान ऋषभदेव के समय से ही विविध दार्शनिक सम्प्रदायों का उद्भव हुआ है—ऋषभदेव के साथ दीक्षित हुए मुनियों में से जो तपोभ्रष्ट हुए थे उन्हो ने विविध दर्शनों की स्थापना की थी^१। ऐसे 'मिथ्यादृष्टि' मतों की संख्या ३६३ कही गई है^२। इन दर्शनों के पुरस्कर्ताओं के आक्षेप दूर करनेवाले वादकुशल मुनियों की संख्या प्रत्येक तीर्थंकर के परिवार में बताई है^३।

तेईसवे तीर्थंकर पार्श्वनाथ के समय से हमें पुराणकथाओं के अनिश्चित वातावरण के स्थानपर इतिहास की निश्चित जानकारी प्राप्त होने लगती है। आगमों में पार्श्वनाथ और महावीर के मतों में समानता और भिन्नता के निश्चित उल्लेख मिलते हैं। उन्हें देखते हुए अब प्रायः सभी विद्वानों ने पार्श्वनाथ का ऐतिहासिक अस्तित्व स्वीकार किया है^४। पार्श्वनाथ का निर्वाण महावीर के निर्वाण से २५० वर्ष पहले हुआ था और पार्श्वनाथ ने कोई ७० वर्ष तक धर्मोपदेश दिया था। अतः सनपूर्व ८४७ से सनपूर्व ७७७ यह पार्श्वनाथ का कार्यकाल ज्ञात होता है। वे काशी के राजा अश्वसेन के पुत्र थे तथा सम्मेदशिखर पर उन का निर्वाण हुआ था।

भगवतीसूत्र में प्राप्त दो संवादों से स्पष्ट होता है कि जगत के आकार के बारे में पार्श्वनाथ और महावीर के विचार समान थे^५ तथा तप

१) महापुराणपर्व १८ श्लो. ५९-६२. मरीचिश्व गुरोर्नप्ता परिव्राड्भूयमास्थितः । तदुपज्ञमभूद् योगशास्त्र तन्त्र च कापिलम् ॥ इत्यादि. २) तत्त्वार्थवार्तिक १-२०. ३) पार्श्वनाथ के सघ में ६०० तथा महावीर के सघ में ४०० वादी मुनि थे (महापुराण पर्व ७३ श्लो. १५२ तथा पर्व ७४ श्लो ३७८.) ४) इस विषय में स्व. धर्मानन्द कोसवी की पुस्तक 'पार्श्वनाथ का चातुर्याम धर्म' उल्लेखनीय है। ५) भगवतीसूत्र ५-९-२२६ से नून भते अज्जो पासेण अरहया पुरिसादाणीएणं सासए लोए वुइए अणादीए अणवदग्गे परिस्से परिवुडे हेट्ठा वित्थिण्णे मज्जे सखित्ते उप्पि विसाले अहे पलियकसठिए मज्जे वरवइरविग्गहिए उप्पि उद्धमुइगाकारसठिए ।

और संयम के फल के बारे में भी उन का कथन एकरूप था^१ । किन्तु पार्श्वनाथ के समय इन विषयों की तार्किक चर्चा होती थी या नहीं यह स्पष्ट नहीं होता । पार्श्वनाथ की परम्परा के एक आचार्य केशी कुमार श्रमण महावीर के समकालीन थे । उन का प्रदेशी राजा के साथ जो सवाद हुआ उस का विवरण राजप्रश्नीय-सूत्र नामक उपाग में है । इस में जीव के मरणोत्तर अस्तित्व के बारे में विविध दृष्टान्त और युक्तियों का अच्छा निरूपण है ।

पार्श्वनाथ तथा महावीर के मध्य का यह समय भारतीय दर्शनों के इतिहास में बहुत महत्त्वपूर्ण है । आर्यावर्त की यज्ञप्रधान वैदिक संस्कृति तथा पूर्व भारत की तपस्याप्रधान श्रमण संस्कृति का संघर्ष इस समय शुरू था । इस के फलस्वरूप वैदिक परम्परा में ही आत्मवाद को प्रधानता देने-वाले उपनिषद् ग्रन्थों की रचना हुई । दूसरी ओर वेदों की प्रामाण्यता न माननेवाले साख्य आदि दर्शन विकसित होने लगे । इन नये-नये सम्प्रदायों में सामाजिक तथा वैचारिक दोनों प्रकारका संघर्ष चलता रहा और इस से तर्कवाद का महत्त्व बढ़ता गया । धीरे धीरे त्रयी (तीन वेद) के साथ आन्वीक्षिकी (तर्कशास्त्र) को भी शास्त्र का रूप प्राप्त हुआ ।

३ महावीर तथा उन का समय—अन्तिम तीर्थंकर महावीर क्षत्रिय कुण्डग्राम के राजा सिद्धार्थ के पुत्र थे । आयु के तीसवें वर्ष उन्होंने दीक्षा ग्रहण की, बारह वर्ष तपस्या की, तथा ४२ वें वर्ष में सर्वज्ञ होने पर तीस वर्ष तक धर्मोपदेश दिया । उन का निर्वाण सनपूर्व ५२७ में हुआ^२ । अतः सनपूर्व ५५७ से ५२७ यह उन का उपदेश काल था । उन का निर्वाण पावापुर के समीप हुआ था ।

१) भगवतीसूत्र २-५-१०९ तुंगियाए नयरीए बहिया पुप्फवतीए चेइए पासावच्चिज्जा थेरा भगवतो समणोवासएहिं इमाईं एयारुवाईं वागरणाईं पुच्छिया । सजमे ण भंते किंफले तवे ण भंते किंफले । तए णं ते थेरा भगवतो समणोवासए एव वदासी सजमे णं अज्जो अणण्हयफले तवे वोदाणफलेसच्चे ण एसमट्ठे णो चेव ण आयभाववत्तध्वयाए ।

२) यह तिथि प्रचलित परम्परा के अनुसार है । कुछ विद्वान सनपूर्व ४६७ यह निर्वाणवर्ष मानते हैं ।

महावीर तथा उन के समकालीन कुछ अन्य दार्शनिकों के मतों का विवरण बौद्ध तथा जैन ग्रन्थों में मिलता है। उस समय यज्ञों से सब ईप्सित फल मिलते हैं यह माननेवाले वैदिक थे, जगत् का मूलतत्त्व ब्रह्म है और उस का साक्षात्कार ही अन्तिम ध्येय है यह माननेवाले उपनिषद्वादी भी थे। श्रमणों में भी पूरण कश्यप जैसे अक्रियावादी थे—किसी क्रिया से पुण्य होता है या किसी क्रिया से पाप होता है यह उन्हें मान्य नहीं था। मस्करी गोशाल जैसे नियतिवादी थे—उन के मत से संसारचक्र के निश्चित परिभ्रमण से ही जीव शुद्ध होता है—उस भ्रमण में कोई परिवर्तन नहीं हो सकता। अजित केशकवली जैसे उच्छेदवादी थे—वे जीव को चार महाभूतों से बना हुआ मानते थे तथा मरण के बाद जीव का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते थे। संजय वेलह्विपुत्र जैसे विक्षेपवादी थे—वे प्रत्येक प्रश्न का उत्तर नकारात्मक देते थे—परलोक है ऐसा नहीं मानते, परलोक नहीं है ऐसा भी नहीं मानते। पकुध कात्यायन जैसे अन्योन्यवादी थे—वे जीव, सुख, दुःख, तथा चार महाभूत इन सात पदार्थों को सर्वथा नित्य मानते थे तथा इन्हीं के परस्पर सम्पर्क से सब कार्य होते हैं यह मानते थे। अन्त में इन सब विवादों को निरर्थक माननेवाला बुद्ध का मध्यम मार्ग था—बुद्ध के अनुसार लोक शाश्वत है या नहीं, मरणोत्तर बुद्ध का अस्तित्व होता है या नहीं आदि प्रश्न चर्चा के योग्य नहीं हैं—‘अव्याकरणीय’ हैं। केवल तृष्णा का निरोध ही इष्ट है तथा उसी के लिए सम्यक् दृष्टि आदि आठ अंगों का मार्ग आवश्यक है।

महावीर के उपदेशों का जो विवरण आगमों में मिलता है उस से स्पष्ट होता है कि इन विविधवादों के विषय में उन के निश्चित विचार थे तथा वे उन विचारों का युक्तिपूर्वक प्रतिपादन करते थे^१। वे किसी प्रश्न को अव्याकरणीय नहीं मानते थे—द्रव्य, क्षेत्र, काल तथा भाव के अनुसार प्रत्येक प्रश्न का उत्तर देने थे। उन के उत्तर नकारात्मक नहीं थे—विधिरूप थे। वे नियतिवादी अथवा अक्रियावादी नहीं थे—जीव

१ प. दलसुख मालवणिया का निबन्ध ‘आगमयुग का अनेकान्तवाद’ इस दृष्टि से उपयुक्त है।

अपने ही कर्मों का फल भोगता है तथा वह अपने ही प्रयत्न द्वारा इन कर्मों से मुक्त हो सकता है यह उन का कथन था ।

४. द्वादशांग श्रुत में तार्किक भाग—महावीर के उपदेशों का संकलन उन के प्रधान शिष्यों—गणधरों द्वारा बारह ग्रन्थों में किया^१ । ये ग्रन्थ अंगसज्ञा से प्रसिद्ध हैं—सम्मिलित रूप से उन्हें द्वादशांग गणि-पिटक कहा जाता है । ये ग्रन्थ मूल रूप में उपलब्ध नहीं हैं । तथापि उन का वर्णन प्राचीन ग्रन्थों में सुरक्षित है^२ । इस से ज्ञात होता है कि इन बारह अंगों में दूसरा सूत्रकृत, पाचवा व्याख्याप्रज्ञप्ति, ढसवा प्रश्नव्याकरण तथा बारहवा दृष्टिवाद ये ग्रन्थ विशेषरूप से तर्काश्रित थे । सूत्रकृत में ज्ञानविनयादि विषयों के साथ स्वसमय (जैन सिद्धान्त) तथा परसमय (जैनेतर सिद्धान्त) का वर्णन था^३ । इस का विस्तार ३६००० पद था । व्याख्याप्रज्ञप्ति में २२८००० पद थे तथा जीव है अथवा नहीं है आदि ६०००० प्रश्नों का वर्णन था^४ । प्रश्नव्याकरण में ९३१६००० पद थे तथा आक्षेपिणी, विक्षेपिणी, सवेदिनी और निर्वेदिनी इन चार प्रकार की कथाओं का वर्णन था^५ । दृष्टिवाद में ३६३ मतवादियोंका निराकरण था । इस के पाच उपमेद थे—सूत्र, परिकर्म, प्रथमानुयोग, पूर्वगत तथा चूलिका । सूत्र में त्रैराशिक, नियतिवाद, विज्ञानवाद, शब्दवाद, प्रधानवाद, द्रव्यवाद,

१) दिगम्बर परम्परा में गणधर गौतम तथा श्वेताम्बर परम्परा में गणधर सुधर्म स्वामी प्रमुख अंगप्रयकर्ता माने गये हैं । २) वर्तमान समवायाग सू. १३६-५०, तत्त्वार्थवार्तिक १०२०, धवला टीका भा १ पृ. ९९, हरिवंशपुराण सर्ग १० आदि । यहादिया हुआ वर्णन मुख्यत धवला टीका के अनुसार है । ३) समवायाग सू. १३७ के अनुसार इसी अंग में ३६३ मतवादियों का निराकरण समाविष्ट था । ४) समवायाग सू. १४० में इन प्रश्नों की संख्या ३६००० कही है । ५) छह द्रव्य, नवपदार्थ आदि का स्वरूप पहले बतला कर फिर अन्य मतों का निराकरण करना आक्षेपिणी कथा है । पहले दूसरों द्वारा जैन मत पर लिये गये आक्षेप बतला कर फिर उन्हें दूर करना यह विक्षेपिणी कथा है । पुण्य का फल बतलानेवाली कथा सवेदिनी तथा पाप का फल बतलानेवाली कथा निर्वेदिनी है ।

पुरुषवाद आदि का वर्णन था १। पूर्वगत के चौदह प्रकरण थे—इन में चौथा अस्तिनास्तिप्रवाद, पाचवा ज्ञानप्रवाद व सातवा आत्मप्रवाद, ये तीन पूर्व तार्किक विषयो से सम्बद्ध प्रतीत होते हैं ।

५. आगम की परम्परा—गणधरों द्वारा संकलित अंग ग्रन्थ कोई एक सहस्र वर्षोंक मौखिक परम्परा से ही प्रसृत होते रहे—उन्हें लिपिवद्ध रूप नहीं दिया गया । गुरुशिष्यपरम्परा से पठन पाठन होते समय इन ग्रन्थो के मूल रूप में कुछ परिवर्तन होना स्वाभाविक था । उन की भाषा पहले अर्धभागधी प्राकृत थी वह धीरे-धीरे महाराष्ट्री प्राकृत के निकट पहुंची । मूल ग्रन्थो के कुछ विषयों का वर्णन छुप्त हुआ और कुछ नये विषयों का उन में समावेश हुआ । इस परिवर्तन से मूल के अर्थ में विपर्यास न हो इसलिए समय समय पर साधुसघ द्वारा उन के संकलन का प्रयास किया गया । महावीर के निर्वाण के बाद १७० वें वर्ष में पाटलिपुत्र (पटना) में स्थूलभद्र के नेतृत्व में ऐसा प्रयास प्रथमवार हुआ—इसे पाटलिपुत्र वाचना कहा जाता है । सन की दूसरी सदी में स्कन्दिल तथा नागार्जुन ने ऐसेही प्रयास किए—इन्हें माथुरी वाचना कहा जाता है । अन्त में वीरनिर्वाण के ९८० वें वर्ष में देवर्धि गणी ने समस्त आगमों का सकलन कर उन्हें लिपिवद्ध किया । यह कार्य सौराष्ट्र की राजधानी वलभी नगर में सम्पन्न हुआ ।

दुर्भाग्यवश इस दीर्घ काल में जैनसंघ का दो सम्प्रदायों में विभाजन हुआ । दिगम्बर सम्प्रदाय में वलभी वाचना के आगम स्वीकृत नहीं हो सके । उस सम्प्रदाय के आचार्यों ने मूल आगम के विषयों पर

१) गोशाल मस्करिपुत्र के अनुयायी साजीवकों को त्रैराशिक कहते थे क्योंकि वे प्रत्येक तत्त्व का विचार तीन राशियों में करते थे, उदा० जीव, अजीव, जीवाजीव, लोक, अलोक, लोकालोक । जगत की समस्त घटनाएँ पूर्वनिश्चित—नियत हैं ऐसा मानते हैं। वे नियतिवादी हैं। जगत के सब तत्त्व ज्ञान के ही रूपान्तर हैं यह विज्ञानवाद का मत है । जगत का मूल कारण शब्द है यह शब्दवाद का मत है । जड जगत का मूलकारण प्रधान (प्रकृति) है यह (साख्यों का) प्रधानवाद है । सब द्रव्य नित्य हैं यह द्रव्यवाद का मत है । जगत् का निर्माता एक महान सर्वव्यापी परमपुरुष है यह पुरुषवाद का मत है ।

स्वतन्त्र ग्रन्थरचना करना ही उचित समझा। केवल वाग्देव्ये प्रथिवार अंग का कुछ अंग उन्होंने ने पद्मपाण्ड्याम तथा कपायग्राभून इन दो ग्रन्थों में लिपिबद्ध किया।

आगम के उपदेश की परम्परा गणेश्वर के बाद जिन आचार्यों के नेतृत्व में चलती रही उनके नाम द्विगम्बर परम्परा के अनुसार इस प्रकार हैं—गौतम, सुधर्म, जम्बू, निष्कृन्दि, नन्दिगिरि, अर्धगिरि, गोर्धन, भद्रवाह, विशाग, प्रोष्ठिल, शशिय, जय, नागसेन, मित्रार्थ, अभिराम, विजय, बुद्धिल, गगदेव, भर्मसेन, नन्द, जयपाल, पाण्ड, अर्धसेन, कम, सुभद्र, यशोभद्र, भद्रवाह (द्वितीय) तथा गौर। इन का सम्मिलित समय ६८३ वर्ष तक है। श्वेताम्बर परम्परा में यह नामावली इस प्रकार है—गौतम, सुधर्म, जम्बू, प्रभा, जयम्भार, यशोभद्र, सम्भन्निजय, भद्रवाह, स्थूलभद्र, सुरस्ती, सुम्भिन, सुप्रनिवृद्ध, अर्धद्विज, शिव, शिवगिरि, वज्र, वज्रसेन तथा चन्द्र। श्वेताम्बर परम्परा में इन आचार्यों के शिष्य प्रशिष्यों के कुछ अन्य नाम भी मिलते हैं।

इन सब आचार्यों का आगम में तथा योगदान रहा था अलग अलग बतलाना सम्भव नहीं उन सब का एकत्रित स्वरूप ही हमें देवर्षि द्वारा सम्पादित वर्तमान आगमों में प्राप्त होता है। उस समय तक अग ग्रन्थों के अतिरिक्त प्राचीन आचार्यों द्वारा रचित कुछ अन्य ग्रन्थ भी आगम के तौर पर सम्मत हुए थे। ऐसे अगवाला आगमों में दशवेन्तालिक आदि चार भूलसूत्र, वृहत्कल्प आदि छह छेदसूत्र, औपपातिक आदि वारह उपाग, चतुःशरण आदि दस प्रकीर्णक एवं नन्दीनत्र तथा अनुयोगद्वारसूत्र इन चौतीस ग्रन्थों का समावेश होता है।

६. वर्तमान आगम में तार्किक भाग—वर्तमान आगम में विशुद्ध रूप से तर्काश्रित ऐसा कोई ग्रन्थ नहीं है। तथापि कुछ ग्रन्थों में तर्क के लिए आधारभूत पूर्वपक्ष, प्रश्नोत्तर आदि का समावेश है। इन का विवरण इस प्रकार है।

सूत्रकृतांग—वर्तमान सूत्रकृतांग के दो श्रुतस्कन्धों में कुल २३ अध्ययन हैं। इन में चार—पहला समय अध्ययन, वाग्देव्य समवसरण

अध्ययन, सत्रहवा पुण्डरीक अध्ययन तथा इक्कोसवा अनाचार अध्ययन ये तर्क की दृष्टि से उपयुक्त हैं। इन में पहले तीन प्रकरणों में जैनेतर मतों का—पर समयों का सक्षिप्त वर्णन है। शरीर और आत्मा को एक माननेवाले (चार्वाक), ईश्वरवादी, पचभूतों से आत्मा की उत्पत्ति माननेवाले (चार्वाक), क्षणभगवादी (बौद्ध), ब्रह्मवादी आदि का सक्षिप्त वर्णन इन अध्ययनों में है। अनाचार अध्ययन में जैन श्रमण ने किन बातों का अस्तित्व मानना चाहिए और किन का नहीं मानना चाहिए इस का विवरण दिया है। यहा उल्लेखनीय है कि इन सब अध्ययनों में पूर्वपक्षों का वर्णन मात्र है—उन के खण्डन की युक्तिया नहीं हैं। साधु को कैसा भाषण करना चाहिए इस के दो निर्देश चौदहवें ग्रन्थ अध्ययन में हैं वे—महत्त्वपूर्ण हैं—एक में अस्याद्वाद वचन नहीं कहना चाहिए यह आदेश है^१ तथा दूसरे में विभज्यवाद के आश्रय से उत्तर देने का आदेश है^२।

स्थानांग तथा समवायांग—इन दो अंगों में सख्या के आधार पर विविध तत्त्वों का सक्षिप्त वर्णन है। इन में हेतु के चार प्रकार, उदाहरण के चार प्रकार, प्रश्न के छह प्रकार, विवाद के छह प्रकार, दोषों के दस प्रकार आदि का भी समावेश हुआ है।

व्याख्याप्रज्ञप्ति—इस की प्रसिद्धि भगवतीसूत्र इस नाम से अधिक है। इस में महावीर तथा उन के शिष्यों के बहुविध प्रश्नोत्तरों का संग्रह है। इस के दूसरे तथा पाचवें शतक में पार्श्वनाथ की परम्परा के कुछ शिष्यों के संवाद महत्त्वपूर्ण हैं। पन्द्रहवें शतक में आजीवक सम्प्रदाय के प्रमुख गोशाल मस्करिपुत्र का विस्तृत वृत्तान्त उल्लेखनीय है।

१) न चासियावाय वियागरेज्जा १।१४।१९ यहा असियावाय का अर्थ टीकाकारों ने आशीर्वाद यह किया है—प्रवचन के बीच किसी को आशीर्वाद नहीं देना चाहिए ऐसा अर्थ दिया है। असियावाय का अस्याद्वाद यह अनुवाद डॉ. उपाध्ये ने प्रस्तुत किया है।

२) विभज्जवाय च वियागरेज्जा १।१४।२२ यहा टीकाकारों ने विभज्यवाद का अर्थ स्याद्वाद किया है। विभज्यवाद का वस्तुतः तात्पर्य है प्रश्नों का विभागश उत्तर देना, जैसे जीव अनन्त है या सान्त है इस प्रश्नका उत्तर है—जीव काल तथा भाव की दृष्टि से अनन्त है, क्षेत्र तथा द्रव्य की दृष्टि से सान्त है।

कई प्रश्नोत्तरों में नयवाद, अनेकान्तवाद तथा स्यादाद का उपयोग स्पष्ट है।

उपासकदशांग—इस का मुख्य विषय उपासक गुरुस्थों के आचारधर्म का वर्णन है। प्रसंगवश गोलामपुर नगर में गन्धानपुर नामक उपासक के साथ गहामीर का जो स्याद हुआ उस का विस्तृत वर्णन इस में आया है। आजीवकों के नियमिसाद का निराकरण एत जनदर्शन के क्रियावाद का समर्थन यह इस स्याद का विषय है।

प्रश्नव्याकरण—जैसा कि पहले बतलाया है—यून प्रश्नव्याकरण अग में तार्किक विवेचन को प्रगुप्ता थी। किन्तु वर्तमान प्रश्नव्याकरण में पाच सवरद्वार (व्रत) तथा पाच आस्रद्वार (पाप) इत्यादि का निविच वर्णन है। प्रतीत होता है कि यह मूल ग्रन्थ पूर्णतः विरुद्ध हो गया था अतः उस के स्थान में अन्य विषयोंका समग्र किया गया।

अंगवाह्य आगम—इन में राजप्रथीय सूत्र के केशीप्रश्नों स्याद का उल्लेख पहले किया है। प्रजापनासूत्र, अनुयोगसूत्र तथा नन्दिसूत्र इन तीन ग्रन्थों में ज्ञान के प्रकारों का जो वर्णन—वर्गीकरण है वह भी उल्लेखनीय है।

७. भद्रवाहु—आगमों के स्वष्टीकरण के लिए जो साहित्य लिखा गया उस में निर्युक्तियोंका स्थान सर्वप्रथम है। आचार तथा सूत्रकृत ये दो अग, आवश्यक, उत्तराध्ययन एवं दशवैकालिक ये तीन मूलसूत्र, वृहत्कल्प, व्यवहार एवं दशाश्रुतस्कन्ध ये तीन छेदसूत्र, न्यूनप्रकृति यह उपाग और ऋषिभाषित तथा संसक्त ये स्पुष्ट ग्रन्थ—ऐसे ग्यारह ग्रन्थोंपर निर्युक्तिया लिखी गईं। प्राकृत गाथाओं में निबद्ध निर्युक्ति का उद्देश तीन प्रकार का है—विशिष्ट शब्दों की व्युत्पत्ति बतलाना, ग्रन्थ का पूर्वापर सम्बन्ध बतलाना तथा कुछ चुने हुए विषयों का विवेचन करना। निर्युक्तियों के कर्ता भद्रवाहु थे। टीकाकारों की परम्परा के अनुसार चन्द्रगुप्त मौर्य के समकालीन भद्रवाहु (प्रथम) ने ही निर्युक्तियों की रचना की थी। किन्तु आवश्यक निर्युक्ति में वीरनिर्वाण के बाद सातवीं सदी तक की

१) भगवतीसूत्र के तार्किक विषयों का विस्तृत अध्ययन प. दलसुत मालवणिया ने न्यायावतारवार्तिकवृत्ति की प्रस्तावना में तथा 'आगमयुग का अनेकान्तवाद' इस पुस्तिका में प्रस्तुत किया है।

घटनाओं के उल्लेख हैं। अतः निर्युक्तिकर्ता का समय सन की दूसरी सदी के पहले नहीं हो सकता। कथाओं में भद्रबाहु को वराहमिहिर का बन्धु कहा गया है। अतः वराहमिहिर के समयानुसार इन भद्रबाहु (द्वितीय) का समय भी छठी सदी का पूर्वार्ध माना गया है।^१ तथापि इस में सन्देह नहीं कि निर्युक्तियों में ग्रथित स्पष्टीकरणों की परम्परा काफी प्राचीन है।

तार्किक चर्चा के कई प्रसंग निर्युक्तियों में आये हैं। इस दृष्टि से दशवैकालिक निर्युक्ति विशेष रूप से उल्लेखनीय है। जीव का अस्तित्व, कर्तृत्व, नित्यत्व, शून्यत्व आदि की अच्छी चर्चा इस में मिलती है। इस की गाथा १३७ में अनुमान के दस अवयवों का वर्णन भी महत्त्वपूर्ण है। न्यायदर्शन के अनुमान वाक्य में प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय और निगमन ये पाँच अवयव रहते हैं। इस निर्युक्तिगाथा में प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञा-विभक्ति, हेतु, हेतुविभक्ति, विपक्ष, विपक्षप्रतिषेध, दृष्टान्त, आशका, आशकाप्रतिषेध एवं निगमन ये दस अवयव बताये हैं।

८ कुन्दकुन्द—आगम के ग्रथों पर स्वतन्त्र ग्रन्थरचना करने-वाले आचार्यों में कुन्दकुन्द का स्थान महत्त्वपूर्ण है। उन का मूल नाम पद्मनन्दि था—कोण्डकुन्द यह उन के निवासस्थान का नाम है^२ जो दक्षिणी परम्परा के अनुसार उन के नाम का भाग बन गया है। उन्हो ने पुष्पदन्त व भूतवलिकृत पट्खण्डागम के पहले तीन खण्डों पर परिकर्म नामक टीकाग्रन्थ लिखा था^३। अतः उन का समय दूसरी सदी के बाद का है। दक्षिण के शिलालेखों की परम्परा के अनुसार वे समन्तभद्र तथा उमास्वाति से पहले हुए हैं^४। अतः सन की तीसरी सदी में उन का कार्यकाल था ऐसा अनुमान होता है^५।

- १) इस प्रश्न की विस्तृत चर्चा मुनि चतुरविजय ने आत्मानन्द जन्मशताब्दी स्मारक ग्रन्थ के एक छेप में की है जिस का शीर्षक 'निर्युक्तिकार भद्रबाहुस्वामी' है।
 २) यह स्थान इस समय आन्ध्रप्रदेश के अनन्तपुर जिले में कौनकोण्डल नामक छोटासा गाव है।
 ३) पट्खण्डागम खण्ड १ प्रस्तावना, श्रुतावतार श्लो. १६०-६१।
 ४) जैनशिलालेखसंग्रह प्रथम भाग प्रस्तावना पृ. १२९-१४०. ५) कुन्दकुन्द के विषय में विस्तृत विवेचन प्रो. उपाध्ये ने प्रवचनसार की प्रस्तावना में प्रस्तुत किया है। कुन्दकुन्दप्रामृतसंग्रह की पं. कैलाशचन्द्रशास्त्री की प्रस्तावना भी उपयुक्त है।

पचासिकाय, प्रवचनसार, समयप्राभृत, अष्टप्राभृत, नियमसार, द्वादशानुप्रेक्षा तथा दशभक्ति ये कुन्दकुन्द के उपरन्ध ग्रन्थ हैं। इन सब की शैली आगमिक-आध्यात्मिक है। तथापि प्रवचनस्य तार्किक शैली का भी आश्रय कुन्दकुन्द ने लिया है। इस दृष्टि से प्रवचन सार के प्रथम तथा द्वितीय अधिकांश उद्धृतनीय हैं— इन में सर्वज्ञ के दिव्य अतीन्द्रिय ज्ञान का मनन तथा ज्ञान के विषयभूत द्रव्य-गुण-पर्याय का वर्णन महत्त्वपूर्ण है। समयप्राभृत में आत्मा को सर्वथा अकर्ता मानने के साध्यमन का निषेध किया है (गा. १२२), साथ ही आत्माको परद्रव्यों का कर्ता माननेवाले वैष्णव मत का भी निषेध किया है (गा. ३२२)। यदि आत्मा परद्रव्यों का कर्ता हो तो वह परद्रव्यमय होगा यह साधारण नियम भी महत्त्वपूर्ण है (गा. ९९)। स्याद्वाद-सप्तभगी का स्पष्ट वर्णन भी पंचासिकाय (गा. १४) तथा प्रवचनसार (२-२३) में प्राप्त होता है। निश्चय-नय और व्यवहारनय का विग्रह वर्णन तो कुन्दकुन्द की विशेषता है। आत्मा के ज्ञान और दर्शन दोनों स्वप्नप्रकाशक हैं—दर्शन को स्वप्नप्रकाशक और ज्ञान को परप्रकाशक मानना उचित नहीं है यह नियमसार का वर्णन (गा. १६०-१७०) भी तार्किक शैली में ही है।

९ उमास्वाति—उच्चैर्नागर शाला के वाचक उमास्वाति का जन्म न्यग्रोधिका ग्राम में हुआ था। वे कौभीषणि गोत्र के स्वाति तथा उन की पत्नी वात्सी के पुत्र थे। उन के दीक्षागुरु ग्यारह अर्गों के ज्ञात घोषनन्दि क्षमण ये तथा विद्यागुरु वाचकाचार्य मूल ये। उन्होंने ने कुसुमपुर (पाटलिपुत्र=वर्तमान पटना, बिहार की राजधानी) में रहते हुए भाष्यसहित तत्त्वार्थाधिगम सूत्र की रचना की^१।

१, यह सब वर्णन तत्त्वार्थभाष्य की प्रशस्ति के अनुसार है। दिगम्बर परम्परा में चीरसेन तथा विद्यानन्द ने तत्त्वार्थकर्ता का नाम गृद्धपिच्छ दिया है तथा शिलालेखों में गृद्धपिच्छ यह उमास्वाति का विशेषण माना है। दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थ का स्वोपज्ञ भाष्य मान्य नहीं है।

उपलब्ध जैन सस्कृत साहित्य में तत्त्वार्थसूत्र ही पहला ग्रन्थ है^१। इस के दस अध्यायों में कुल ३४४ सूत्र हैं तथा इस में जैन आगमों में वर्णित प्रायः समस्त त्रिषयों का सूत्रबद्ध वर्णन किया है^२। इस के प्रथम अध्याय में ज्ञान के साधन के रूप में प्रमाण और नयों का सक्षिप्त वर्णन है। दूसरे अध्याय का जीवतत्त्व का वर्णन एवं पाचवे अध्याय का अजीव तत्त्व का तथा द्रव्य-गुण पर्याय का वर्णन आगमिक शैली में है और उत्तर-वर्ती तार्किक साहित्य के लिए आधारभूत सिद्ध हुआ है।

तत्त्वार्थसूत्र के दार्शनिक महत्त्व के कारण ही यह दिगम्बर तथा श्वेताम्बर दोनों परम्पराओं में सन्मानित हुआ है तथा दोनों सम्प्रदायों के आचार्यों ने इस पर टीकाएँ लिखी हैं, यद्यपि इस के कुछ मत दोनों के ही प्रतिकूल हैं^३। दिगम्बर परम्परा में पूज्यपाद, अकलक, विद्या-नन्द, भास्करानन्दि तथा श्रुतसागर की टीकाएँ प्रकाशित हो चुकी हैं। श्वेताम्बर परम्परा में हरिभद्र, सिद्धसेन, मलयगिरि और यशोविजय की टीकाएँ उल्लेखनीय हैं। आधुनिक समय में प. सुखलाल, प. फूलचन्द्र, प. कैलासचन्द्र आदि ने भी तत्त्वार्थसूत्र के विवरण लिखे हैं।

उमास्वाति का समय निश्चिन नहीं है। वे समन्तभद्र से पूर्व हुए हैं^४ अतः चौथी सदी में या उस से कुछ पहले उनका कार्यकाल होना चाहिए। दक्षिण के शिलालेखों में उन्हें कुण्डकुन्द के बाद हुए माना गया है^५। इस के अनुसार भी उन का समय चौथी सदी में प्रतीत होता है^६।

१) प्रथम अध्याय में उमास्वाति ने कुछ सस्कृत पद्य पूर्ववर्ती साहित्य से उद्धृत किये हैं किन्तु यह पूर्ववर्ती साहित्य इस समय प्राप्त नहीं है। २) दिगम्बर परम्परा के सूत्रपाठ में ३५७ सूत्र हैं। तत्त्वार्थसूत्र में करणानुयोग (गणित-भूगोल), चरणानुयोग (आचारधर्म) तथा द्रव्यानुयोग (जीवाजीवादितत्त्व) का वर्णन है। सिर्फ प्रथमानुयोग (कथा) का समावेश नहीं है। ३) इस प्रश्न का विस्तृत विवेचन प. नाथूराम प्रेमी ने 'जैन साहित्य और इतिहास' में किया है तथा उमास्वाति दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों से भिन्न यादनीय परम्परा के थे ऐसा स्पष्ट किया है (प. ५२१ और आगे)। ४) समन्तभद्र ने तत्त्वार्थसूत्र पर एक भाष्य लिखा था। इस का विवरण आगे दिया है। ५) जैन शिलालेख संग्रह भा. १ प्रस्तावना पृ. १२९-१४० ६) पं. प्रेमी ने अपने उपर्युक्त लेख में यही समय दिया है तथापि उन्होंने ने जो कारण दिये हैं वे कुछ अनिश्चितसे हैं।

उमास्वाति तथा देवर्षि के समय तक जैन दर्शन में परमतखण्डन की अपेक्षा स्वमतप्रतिपादन की प्रमुखता रही। ईस्वी सन की प्रारम्भिक सदियों में नागार्जुन आदि बौद्ध आचार्यों ने तर्क के प्रयोग को बढ़ावा दिया तथा इस की प्रतिक्रिया के रूप में नैयायिक, वैशेषिक, साह्य तथा मीमांसादि दर्शनों में तर्कबल से स्वमतसमर्थन की प्रवृत्ति प्रबल हुई। इन दर्शनों के सूत्रग्रन्थों का जो सकलन इस युग में हुआ उम से यह तथ्य स्पष्ट होता है। इस परस्पर विरोधी तर्कचर्चा में जैन दर्शन की दृष्टि से ग्रन्थरचना अपेक्षाकृत वाद में— पाचवीं सदी से प्रारम्भ हुई। यह कुछ स्वाभाविक भी था। क्यों कि जैन दर्शन के मूलभूत सिद्धान्त स्याद्वाद का कार्य ही परस्पर विरोधी नयों में समन्वय स्थापित करना है। जैन तार्किकों के अग्रणी समन्तभद्र तथा सिद्धसेन ने इसी दृष्टि से अपने ग्रन्थ लिखे तथा भारतीय तार्किक साहित्य में जैन शाखा की प्रतिष्ठापना की।

१०. समन्तभद्र— जैन साहित्य में विशुद्ध रूप में तार्किक ग्रन्थों की रचना स्वामी समन्तभद्र ने शुरू की। स्याद्वाद तथा सप्तभगी के प्रतिष्ठापक के रूप में उन का स्थान अद्वितीय है।

समन्तभद्र का जन्म क्षत्रिय कुल में हुआ था। आत्ममीमांसा की एक प्रति की पुष्पिका के अनुसार वे फणिमण्डल के अलकारभूत उरगपुर के राजकुमार थे^१। जिनस्तुतिशतक के अन्तिम चक्रवर्द्ध श्लोक से ज्ञात होता है कि उन का मूल नाम शान्तिवर्मा था। कथाओं के अनुसार^२ मुनिजीवन में वे भस्मक रोग से पीडित थे तथा इस के उपचार के लिए अन्यान्य वेप धारण कर सर्वदूर घूमे थे। अन्त में वाराणसी में उन का रोग शान्त हुआ और वहा के शिवमन्दिर में मन्त्रप्रभाव से चन्द्रप्रभ की मूर्ति प्रकट करने से वे विशेष प्रसिद्ध हुए। उन का स्वयम्भू स्तोत्र इसी अवसर की रचना कहा जाता है। तदनंतर वादी के रूप में भी उन्होंने ने

१) अष्टसहस्री प्रस्तावना पृ. ७। २) प्रभाचन्द्र तथा नेमिदत्त के कथाकोशों में यह कथा है।

भारत के विभिन्न प्रान्तों में प्रवास किया तथा धूर्जटि जैसे वादियों को भी पराजित कर यश प्राप्त किया १।

समन्तभद्र के पाच ग्रन्थ उपलब्ध है तथा तीन अनुपलब्ध हैं। उन के दो ग्रन्थ—आप्तमीमांसा व युक्त्यनुशासन—पूर्णतः तर्काश्रित हैं, स्वयंभू स्तोत्र का भी काफी भाग तर्काश्रित है। शेष दो ग्रन्थ—जिनस्तुति-गतक व रत्नकरण्ड—अन्य त्रिषयो के हैं १। अनुपलब्ध ग्रन्थों में दो पट्-खण्डागम टीका तथा तत्त्वार्थभाष्य—आगमाश्रित प्रतीत होते हैं और एक—जीवसिद्धि—तर्काश्रित प्रतीत होता है। इन का क्रमशः परिचय इस प्रकार है।

आप्तमीमांसा—यह ११४ श्लोकों की रचना है २। इस के प्रारम्भ में देवागम शब्द है अतः यह देवागमस्तोत्र इस नाम से भी प्रसिद्ध है। प्रारम्भ में यह प्रश्न उठाया है कि तीर्थंकर महावीर को श्रेष्ठता किस बान पर आधारित है ३ उत्तर में कहा है कि देवों द्वारा सन्मान होना, शारीरिक अद्भुतता होना अथवा बड़े सघ के आचार्य होना यह श्रेष्ठता का गमक नहीं है—वे सर्वज्ञ हैं, निर्दोष हैं तथा उन के वचन युक्तिशास्त्र के अनुकूल हैं यह श्रेष्ठता का गमक है। इस प्रस्तावना के विस्तार में महावीर का सर्वज्ञ होना तथा उन के वचनों का स्याद्वादरूप अतएव निर्दोष होना सिद्ध किया है। वस्तुतत्त्व के निरूपण में स्याद्वाद का प्रयोग कैसे किया जाता है यह समन्तभद्र ने बहुत विस्तार से स्पष्ट किया है। भाव और अभाव, नित्यता

१) श्रावण वेलगोल के मल्लिवर्षेणप्ररास्ति नामक शिलालेख में जो शक १०५० क है—समन्तभद्र के भ्रमण का वर्णन उन के ही मुख से इस प्रकार दिया है [जैन शिलालेख संग्रह १, पृ. १०१] काञ्चया नगनाटकोऽह मलमलिनतनुर्लाम्बुशे पाण्डुपिण्ड पुण्ड्रोद्दे शाक्यभिच्छुदर्शपुरनगरे मिष्टभोजी परित्राट् । वाराणस्यामभूव शशधरधवल पाण्डुरांगस्तपस्वी राजन् यस्यास्ति शक्ति स वदतु पुरतो जैननिर्ग्रन्थवादी ॥ पूर्वं पाटलिपुत्रमध्यनगरे भेरी मया ताडिता पश्चान्मालवसिन्धुठक्कविषये काञ्चीपुरे वैदिशे । प्राप्तोऽह करहाटक बहु-भट विद्योत्कट सकट वादार्या विचराम्यह नरपते शार्दूलविक्रीडितम् ॥ अवटु तटमटति झटिति स्फुटचटुवाचाटधूर्जटेरपि जिह्वा । वादिनि समन्तभद्रे स्थितवति तव सदसि भूप कास्थान्येषाम् ॥ २) रत्नकरण्ड के कर्तृत्व के विषय में कुछ विवाद है। ३) यह श्लोकसख्या अकलक की अष्टशती के अनुसार है। वसुनदि की वृत्ति में अन्त में एक मंगल श्लोका अधिक है अतः वहा श्लोकसख्या ११५ है।

और अनित्यता, मेद और अमेद, सामान्य और त्रिगेष, द्वैत और अद्वैत, हेतुवाद और अहेतुवाद, दैववाद और पुरुषार्थवाद आदि युग्मों में किसी एक का आग्रह कर दूसरे का निषेध करना दोषपूर्ण होना है, आवश्यकता इस की है कि दोनों की मर्यादाएँ समझ कर दोनों का उपयोग करें। यह मर्यादा समझाने का कार्य स्याद्वाद ही करता है। इस तरह सर्वज्ञ-संस्थिति के आधार के रूप में आचार्य ने स्याद्वादसंस्थिति का वर्णन किया है।

इस ग्रन्थ पर अकलक की अष्टशती तथा वसुनन्दि की वृत्ति ये दो टीकाएँ प्राप्त हैं। अष्टशती पर विद्यानन्दि की अष्टसहस्री टीका है तथा अष्टसहस्री पर यशोत्रिजय का विषमपदतात्पर्यविवरण एवं समन्तभद्र (द्वितीय) के टिप्पण हैं।

[प्रकाशन—१ मूलमात्र—सं लालाराम शास्त्री, जैन ग्रन्थ रत्नाकर, १९०४, बम्बई, २ सनातन जैन ग्रन्थमाला का प्रथमगुच्छक, १९०५, काशी, ३ मूल, अष्टशती व वसुनदिवृत्ति—स गजाधरलाल, सनातन जैन ग्रन्थमाला, १९१४, काशी, ४ मूल, वसुनदिवृत्ति व मराठी अनुवाद—प कल्लाप्पा निटवे, प्र. हिराचद नेमचद दोशी, शोलापूर, ५ मूल व प जयचद्रकृत हिंदी टीका (वसुनदिवृत्तिपर आधारित)—अनन्त कीर्ति जैन ग्रन्थमाला, बम्बई, ६ मूल व हिन्दी अनुवाद—प. जुगल किशोर मुस्तार, वीरसेवामन्दिर, दिल्ली.]

युक्त्यनुशासन—यह ६४ पद्यों का स्तोत्र है। महावीर व अनुशासन—उपदेश—युक्ति पर आधारित है—अनुमान आदि से बाधित नहीं होता अतः महावीर स्तुत्य हैं—यह इस स्तोत्र का प्रमुख विषय है आत्ममीमासा में जहा परस्परविरोधी प्रतीत होनेवाले साधारण वादों व (general theories) समन्वय प्रमुख है वहा युक्त्यनुशासन में दार्शनिकों के विशिष्ट प्रश्नों का विचार है। ऐसे प्रश्नों में भूतोंसे चैतन्य की उत्पत्ति बौद्धों का सवृत्ति (व्यावहारिक) सत्य, वैशेषिकों की समवाय सम्ब-

१) आत्ममीमासा व गन्धहस्तिमहाभाष्य के सम्बन्ध में विवरण आगे देखिए।

की कल्पना, मीमासकों का पशुबलि समर्थन आदि का समावेश होता है। इस के साथ ही जैन दर्शन का समन्वयप्रधान दृष्टिकोण भी आचार्य ने स्पष्ट किया है— वीर भगवान का तीर्थ ' सर्वोदय तीर्थ ' है यह सिद्ध किया है। युक्तयनुशासन पर विद्यानन्द ने विस्तृत संस्कृत टीका लिखी है।

[प्रकाशन—१ मूल—सनातन जैन ग्रन्थमाला का प्रथम गुच्छक १९०५, बनारस, २ विद्यानन्दकृत टीका सहित—स. पं इंद्रलाल व श्रीलाल, माणिकचन्द्र प्रथमाला, १९२०, बम्बई, ३ मूल व हिन्दी स्पष्टीकरण—पं. जुगलीकिशोर मुल्तार, वीरसेवामंदिर, दिल्ली ।]

स्वयम्भूस्तोत्र—१४३ पद्यों में चौबीस तीर्थकरो के गुणों का इस में स्तवन किया है। इस का प्रारम्भ स्वयम्भू शब्द से होता है अतः इसे स्वयम्भूस्तोत्र कहा जाता है। इसी नाम के उत्तरवर्ती छोटे स्तोत्र से भिन्नता बतलाने के लिए इसे वृहत्स्वयम्भूस्तोत्र भी कहा जाता है। जैसे यह रचना ललित पदरचना, मधुर शब्दप्रयोग एवं उपमादि अलंकारों के मनोहर उपयोग के लिए प्रसिद्ध है—ललित काव्य का एक सुन्दर उदाहरण है—तथापि आचार्य की स्वाभाविक रुचि के कारण इस में कोई ३० श्लोकों में—मुख्यतः सुमति, पुष्पदन्त, विमल तथा अर तीर्थकरो की स्तुति—में विविध प्रकारों से अनेकान्तवाद का समर्थन भी प्रस्तुत किया है। इसीलिए उत्तरकालीन दार्शनिक स्तुतियों के आदर्श के रूप में यह स्तोत्र प्रसिद्ध हुआ है। इस पर प्रभाचन्द्र की संस्कृत टीका है।

[यह स्तोत्र कई स्तोत्रसंग्रहों आदि में प्रकाशित हुआ है। मुख्य प्रकाशन ये हैं—१ मूल—सनातन जैन ग्रन्थमाला का प्रथम गुच्छक, १९०५, बनारस, २ मूल व हिन्दी अनुवाद—ब्र शीतलप्रसाद, जैनमित्र प्रकाशन, सूरत, ३ मूल, टीका व मराठी अनुवाद—पं जिनदासगात्री फडकुले, प्र. सखाराम नेमचन्द्र दोशी, सोलापूर, १९२०, ४ मूल व हिन्दी स्पष्टीकरण—पं जुगलीकिशोर मुल्तार, वीरसेवामंदिर, दिल्ली ।]

जीवसिद्धि—इस ग्रन्थ का उल्लेख जिनसेन आचार्य ने हरिवंश-पुराण में (१-२९) किया है, यथा—

जीवसिद्धिविधायीह कृतयुक्त्यनुगासनम् ।

वचः समन्तभद्रस्य वीरस्येव विजृम्भते ॥

यह ग्रन्थ अनुपलब्ध है । दसवीं सदी में अनन्तकीर्ति आचार्य ने जीव-सिद्धिनिबन्धन लिखा था वह सम्भवतः इसी का विवरण था ।

तत्त्वार्थभाष्य—समन्तभद्र ने तत्त्वार्थमूत्र पर गन्धहस्ति महाभाष्य नामक टीका लिखी थी ऐसा कुछ लेखकों ने कहा है^१ । इस भाष्य का विस्तार ८४००० अथवा ९६००० श्लोकों जितना कहा गया है । आसमीमासा इस महाभाष्य के मंगलाचरण के रूप में लिखी गई थी ऐसा भी विधान मिलता है । यह महाभाष्य उपलब्ध नहीं है । आस-मीमासा की रचना एक स्तत्र ग्रन्थ जैसी है—आचार्य ने उस में तत्त्वार्थ का कोई उल्लेख नहीं किया है । अतः आसमीमासा और गन्ध-हस्ति महाभाष्य का सम्बन्ध सन्देहास्पद है । इसी पर से प. मुद्गार ने अनुमान किया था कि गन्धहस्ति महाभाष्य की रचना हुई थी या नहीं यही सन्देह है—यह केवल कल्पना ही हो सकती है । किन्तु भाष्य के सभी उल्लेख काल्पनिक होना कठिन है । अतः यही कहना उचित होगा कि समन्तभद्र की यह रचना इस समय उपलब्ध नहीं है ।

पट्खण्डागमटीका—इन्द्रनन्दि ने श्रुतावतार (श्लो. १६७—६९) में जो वर्णन दिया है उस से पता चलता है कि समन्तभद्रने पट्खण्डागम के पहले पाँच खण्डों पर अति सुन्दर व मृदु संस्कृत भाषा में ४८००० श्लोकों जितने विस्तार की एक टीका लिखी थी । वे दूसरे सिद्धान्तग्रन्थ कर्पायप्राभृत पर भी टीका लिखना चाहते थे किन्तु साधन-शुद्धि के अभाव में लिख नहीं सके । पट्खण्डागमटीका भी उपलब्ध नहीं है ।

१) इसी निबन्ध का अनन्तकीर्ति विषयक परिच्छेद देखिए । २) चामुण्डराय (१० वी सदी), गुणवर्मा (१२ वी सदी), समन्तभद्र (द्वितीय), तथा धर्मभूषण (१४ वी सदी) ने ऐसे उल्लेख किये हैं । विस्तार के लिये देखिए—तत्त्वार्थसूत्र की भास्करनन्दिकृत वृत्ति की प्रस्तावना में, प. शान्तिराजशास्त्री का समन्तभद्र-विषयक विवरण (पृ. ३९ और आगे) .

समयविचार—समन्तभद्र का समयनिर्णय बहुत विवादग्रस्त रहा है। विद्यानन्द ने आप्तपरीक्षा के अन्त में 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि श्लोक को 'स्वामिमीमासित' कहा है^१—उसे समन्तभद्र की आप्तमीमासा का आधार माना है। यह श्लोक पूज्यपाद की सर्वार्थसिद्धि वृत्ति के प्रारम्भ में है किन्तु पूज्यपाद ने ही जैनेन्द्रव्याकरण में समन्तभद्र का नामोल्लेख किया है^२। अतः पं. नाथूराम प्रेमी का मत है कि समन्तभद्र पूज्यपाद के समकालीन थे—समन्तभद्र ने पूज्यपाद के श्लोक पर व्याख्या लिखी और पूज्यपाद ने समन्तभद्र का व्याकरण विषयक मत उद्धृत किया^३। प. सुखलाल सघवी तो जैनेन्द्रव्याकरण में समन्तभद्र के उल्लेख को भी कोई महत्त्व नहीं देते। उन के मत से समन्तभद्र सातवीं सदी के अन्त के या आठवीं सदी के प्रारम्भ के विद्वान हैं क्योंकि समन्तभद्र ने सर्वज्ञ के अस्तित्व का समर्थन धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक के अनुकरणपर किया है, समन्तभद्र के ग्रन्थों के पहले टीकाकार अकलंक हैं अतः अकलंक के कुछ ही पहले समन्तभद्र का समय होना चाहिए, और तत्त्वसप्रह में उल्लिखित पात्रास्वामी समन्तभद्र से अभिन्न हो सकते हैं^४। किन्तु ये सब कल्पनाएँ व्यवस्थित विचार पर आधारित नहीं हैं। विद्यानन्द ने आप्तमीमाना को 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि श्लोक पर आधारित बताया है किन्तु विद्यानन्द के ही मत से यह श्लोक मूल तत्त्वार्थसूत्र का मंगलाचरण है—पूज्यपाद की सर्वार्थसिद्धि का नहीं^५। अतः विद्यानन्द के आधारपर समन्तभद्र को पूज्यपाद से बाद का सिद्ध नहीं किया जा सकता। स्वतन्त्र रूप से देखें तो समन्तभद्र ने आप्तमीमासा में इस श्लोक का कोई उल्लेख नहीं किया है, आप्तमीमासा का विषयक्रम इस श्लोक

१) आप्तपरीक्षा श्लो. १२३। २) जैनेन्द्र व्याकरण ५-४-१४०।

३) जैन साहित्य और इतिहास पृ. ४५। ४) अकलंक ग्रन्थत्रय—प्राक्कथन।

५) उन्होंने ने इस श्लोक के कर्ता को शास्त्रकार (आप्तपरीक्षा श्लो १२३), मुनीन्द्र (आप्तपरीक्षा श्लो. १२४) तथा सूत्रकार (आप्तपरीक्षा श्लो २ की स्वकृत टीका) कहा है, इन में सूत्रकार यह विशेषण पूज्यपाद का नहीं हो सकता। विस्तृत विवरण के लिए देखिए—अनेकान्त ५ पृ. २२१ में प. दरवारीलाल का छेद।

के अनुरूप नहीं है तथा अकलक ने आसमीमासा की टीका में इस का निर्देश नहीं किया है अतः इस श्लोक से समन्तभद्र के समय का निर्णय करना उचित नहीं है। दूसरी ओर जैनेन्द्र व्याकरण में समन्तभद्र का उल्लेख होना स्पष्ट करता है कि वे पूज्यपाद से पूर्ववर्ती हैं। पूज्यपाद से पहले सिद्धसेन हुए हैं और सिद्धसेन ने अपनी पहली द्वात्रिंशिका में 'सर्वज्ञपरीक्षणक्षम' आचार्यों की 'प्रसन्नता' का उल्लेख इन शब्दों में किया है—

य एष पट्जीवनिकायविस्तरः परैरनालीढपथस्त्रयोदित ।

अनेन सर्वज्ञपरीक्षणक्षमाः त्वयि प्रसादोदयसोत्पन्नाः स्थिताः ॥१३॥

इस में समन्तभद्र के खयभूतोत्र के निम्न पद्यो का प्रतिबिम्ब स्पष्ट रूप से प्रतीत होता है—

वहिरन्तरप्युभयथा च करणमविधाति नार्यकृत् ।

नाथ युगपदाखिल च सदा त्वमिदं तलामलकवद् विवेदिय ॥१२९॥

अत एव ते बुधनुतस्य चरितगुणमद्भुतोदयम् ।

न्यायविहितमवधार्य जिने त्वयि सुप्रसन्नमनसः स्थिता वयम् ॥१३०॥

इस को देखते हुए सिद्धसेन का सर्वज्ञपरीक्षणक्षम यह विशेषण समन्तभद्र का ही सूचक है यह मानना होगा। जैन साहित्य में सर्वज्ञ की परीक्षा का उपक्रम समन्तभद्र ने ही किया है यह तथ्य सुविदित है। ऐसी स्थिति में समन्तभद्र पूज्यपाद और सिद्धसेन दोनों से पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं। पूज्यपाद का समय छठी सदी है यह आगे स्पष्ट किया जाएगा। तदनुसार समन्तभद्र का समय पाचवी सदी के बाद का नहीं हो सकता।

दूसरी ओर पट्टावलियों के आधार पर^१ अथवा बहुत बाद के शिलालेखों में आचार्यों का क्रम देख कर^२ समन्तभद्र का समय पहली -

१) अनेकान्त व. ९ पृ. ४५४, समन्तभद्र का अन्तर्भाव दिगम्बर तथा श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायों की पट्टावलियों में किया गया है। २) अनेकान्त व. १४ पृ ३. में प. जुगलकिशोर मुस्तार। गगराज्यस्थापक सिंहनदि के पूर्व होने के कारण यहा समन्तभद्र को पहली सदी का माना गया है।

दूसरी सदी मानना भी ठीक नहीं होगा। षट्खण्डागम पर समन्तभद्र की टीका का उल्लेख ऊपर किया है। षट्खण्डागम की रचना दूसरी सदी में हुई थी तथा समन्तभद्र से पहले उस पर कुन्दकुन्द, श्यामकुण्ड तथा तुम्बुद्धर आचार्यों की तीन टीकाएँ लिखी जा चुकी थीं^१। अतः इन के बाद के टीकाकार समन्तभद्र का समय पाचवीं सदी के बहुत पहले नहीं हो सकता। समन्तभद्र के ग्रन्थों में नागार्जुन के माध्यमिककारिकादि ग्रन्थों का प्रभाव स्पष्ट है^२ अतः वे नागार्जुन के समय से—दूसरी सदी से उत्तरवर्ती हैं यह प्रायः निश्चित है। समन्तभद्र के प्रमुख प्रतिपक्षी के रूप में धूर्जटि का उल्लेख पहले किया जा चुका है। हमारी समझ में बौद्ध पण्डित दिग्नाग के शिष्य शक्रस्वामी ही यही धूर्जटि शब्द से विवक्षित हैं जिन का समय पाचवीं सदी का पूर्वार्ध है। अतः समन्तभद्र का समय भी पाचवीं सदी ही मानना चाहिए। इस से दक्षिण के शिलालेखों में कुन्दकुन्द, उमास्वाति व बलाकपिच्छ के बाद समन्तभद्र उल्लेख होना^३ भी सुसगत सिद्ध होता है।

११ सिद्धसेन— नयवाद के विस्तृत व्याख्याकार तथा आगमिक विषयों के खतन्त्र विचारक के रूप में सिद्धसेन का स्थान महत्त्वपूर्ण है।

कथाओ के अनुसार^४ सिद्धसेन का जन्म ब्राह्मण कुल में हुआ था। मुकुन्द ऋषि—जिन का उपनाम वृद्धवादी था—के प्रभाव से वे जैन संघ में दीक्षित हुए थे। उन्होंने ने आगमों का संस्कृत रूपान्तर करने का प्रयास किया किन्तु साधुसंघ के निषेध के कारण वह कार्य पूरा नहीं हो सका। उज्जयिनी के महाकाल मन्दिर में शिवलिंग से पार्श्वनाथमूर्ति प्रकट करने का चमत्कार उन की जीवनकथा का प्रमुख भाग है^५। इसी प्रसंग से

१) धवला भा. १ प्रस्तावना पृ. ४६-५३ में डॉ. हीरालाल जैन २) अनेकान्त ७ पृ. १० में प. दरवारीलाल जैन, ३) जैन शिलालेखसंग्रह भा १ प्रस्तावना पृ. १२९-१४०. ४) कथावली, प्रबन्धकोष, प्रबन्धचिन्तामणि, प्रभावकचरित तथा विविधतीर्थकल्प में सिद्धसेन की कथाएँ आती हैं। इन के सारांश तथा चर्चा के लिए सन्मति के गुजराती अनुवाद की प्रस्तावना द्रष्टव्य है। ५) कल्याणमन्दिरस्तोत्र की रचनासे इस घटना का सम्बन्ध जोड़ा गया है किन्तु वह उचित नहीं क्योंकि कल्याणमन्दिर कुमुदचन्द्र की कृति है।

उन की द्वात्रिंशिकाओं की रचना शुरू हुई थी। उन के ग्रन्थों के टीकाकारों ने 'दुःषमाकाल रूपी रात्रि के लिए दिवाकर (सूर्य) सदृश' ऐसी उन की प्रशंसा की है। इस से 'दिवाकर' यह उन का उपनाम रूढ हुआ है।

द्वात्रिंशिकाएं, सन्मति तथा न्यायावतार ये तीन ग्रन्थ सिद्धसेन के नाम पर प्रसिद्ध हैं किन्तु इन में परस्पर काफी मतभेद पाया जाता है अतः हम तीनों का परिचय अलग अलग देते हैं और इस प्रकार स्वतन्त्र रूप से ही उन का विचार करना चाहिए १।

सन्मति—इसे सन्मतिसूत्र अथवा सन्मतितर्क प्रकरण भी कहा जाता है^२। यह प्राकृत गाथाओं में है तथा इस के काण्डों में क्रमशः ५४, ४३ तथा ७० गाथाएं हैं^३। प्रथम काण्ड में तीर्थंकरों के वचन के 'मूलव्याकरणी' के रूप में द्रव्यार्थिक व पर्यायार्थिक इन दो मूलनयों का वर्णन है। नैगम, सग्रह आदि सात नयों का तथा नाम, स्थापना आदि निक्षेपों का इन मूल नयों से सम्बन्ध भी स्पष्ट किया है। विभिन्न नय अलग अलग हों तो बिखरे रत्नों के समान शोभाहीन होते हैं—रत्नावली के समान समन्वित हों तो शोभायुक्त हैं यह स्पष्ट करते हुए आचार्य ने बौद्ध, साख्य और वैशेषिक दर्शनों की एकागी विचारमरणी का उल्लेख किया है। इस काण्ड के अन्त में स्याद् अस्ति, स्थान्नास्ति आदि सात भगों द्वारा जीव का वर्णन भी किया है। दूसरे काण्ड में जीव के प्रधान लक्षण — ज्ञान और दर्शन — का विस्तृत विवेचन है। विशेषतः केवलज्ञानी के ज्ञानदर्शन का वर्णन वैशिष्ट्यपूर्ण है। दिग्म्बर परम्परा में केवली के ज्ञान व दर्शन प्रतिक्षण युगपद् उपयुक्त माने हैं तथा श्वेताम्बर परम्परा में इन का उपयोग क्रमशः माना है — एक क्षण में ज्ञान का व दूसरे क्षण में दर्शन का इस

१) इन तीन के अतिरिक्त विषोऽग्रहृगमनविधि तथा नीतिसार ये दो अनुपलब्ध ग्रन्थ भी हैं (अनेकान्त व. ९ पृ. ४२४) २) प्राकृत में 'सम्मइसुत्त' यह रूप होता है। इस का संस्कृत रूपान्तर 'सम्मति' भी किया गया है जो उचित नहीं है। ३) उपान्य गाथा (जेण विणा भुवणस्स वि इत्यादि) पर अभयदेव की टीका नहीं है, अतः प. सुखलालजी उसे मूल ग्रन्थ की नहीं मानते। ऐसी दशा में कुल गाथासंख्या १६६ होगी।

प्रकार क्रमशः उपयोग माना है। सिद्धसेन ने इन दोनों पक्षों को अनुचित बता कर यह प्रतिपादन किया है कि केवलज्ञानी के दर्शन व ज्ञान में कोई भेद ही नहीं है अतः उन के प्रतिक्षण या क्रमशः होने का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तु के अस्तित्वमात्र के आभास को दर्शन कहते हैं तथा विशिष्ट रूपसे आभास को ज्ञान कहते हैं। केवली के ज्ञान में ये दो अवस्थाएँ नहीं होतीं अतः उन का ज्ञान व दर्शन अभिन्न है यह आचार्य का मन्तव्य है। यह उपयोग-अभेदवाद दोनों परम्पराओं में विलकुल नया या अतः जिनभद्र आदि परम्पराभि-मानी आचार्यों ने सिद्धसेन को काफी आलोचना की है। सन्मति के तीसरे काण्ड में द्रव्य, गुण तथा पर्याय का सम्बन्ध स्पष्ट किया है। द्रव्यार्थिक तथा पर्यायार्थिक के समान गुणार्थिक नय का उपदेश क्यों नहीं है इस के उत्तर में आचार्य ने गुण और पर्याय का दृढ सम्बन्ध स्पष्ट किया है। द्रव्य में उत्पत्ति, विनाश व स्थिरता की प्रक्रिया भी बतलाई है। इस काण्ड के अन्त में आचार्य ने भावपूर्ण शब्दों में नयवाद का महत्त्व बतलाया है तथा केवल आगम कण्ठस्थ करना, तपश्चर्या में मग्न रहना, बहूनसे शिष्यों को दीक्षा देना या कीर्ति प्राप्त करना पर्याप्त नहीं है यह चेतावनी भी साधुसघ को दी है। सन्मति पर मल्लवादी तथा क्षुमतिदेव की टीकाएँ भी वे अनुपलब्ध हैं। उपलब्ध टीका अभय-देव की है। इन तीनों का विवरण आगे यथा स्थान दिया है। जिनदास महत्तर की निशीथचूर्णि में दर्शन प्रभावक शास्त्र के रूप में सन्मति का उल्लेख है तथा जिनभद्र गणी ने विशेषावश्यकभाष्य व विशेषणवती में सन्मति के उपयोग-अभेदवाद का खण्डन किया है — इन दोनों का समय क्रमशः सन ६७६ तथा ६०९ है। अत एव सन्मति की रचना छठी सदी के मध्य में या उस से कुछ पहले मानी जा सकती है^३।

१) दसगणानुष्प-भात्रगाणि सत्थाणि मिद्धि विणिच्छयसम्मतिमादि गेण्हतो असथरमाणे जं अकप्पिय पड्डिसेवति चयणाते तत्थ सो सुध्दो (उद्देशक १)। २) विशेषावश्यकभाष्य गा. ३०८९ से. विशेषणवती गा० १८४ से। ३) उपयोगक्रमवाद के पहले पुरस्कर्ता भद्रबाहु (द्वितीय) (निर्युक्तिकार) हैं तथा उन का समय छठी सदी का प्रारम्भ है यह मान कर प सुख्तार ने सन्मति की रचना उन के बाद मानी है (अनेकान्त व. ९ पृ. ४४३-५) किन्तु क्रमवाद के वे ही पहले पुरस्कर्ता थे यह कथन ठीक प्रतीत नहीं होता। सिद्धसेन विषयक कथाओं में सन्मति का कोई उल्लेख नहीं है।

[प्रकाशन— १ मूलमात्र — यशोविजय जैन ग्रंथमाला, बनारस १९०९, २ अभयदेवकनटीकासहित— स. पं. सुखलाल व वेचरदास, गुजरातपुरातत्त्वमंदिर, अहमदाबाद, १९२३—३०; ३ गुजराती अनुवाद व प्रस्तावनासहित—सं. पं. सुखलाल, पुजाभाई जैन ग्रंथमाला १९३२; ४ इंग्लिश अनुवाद—श्रेणाम्बर जैन एज्युकेशन बोर्ड, बम्बई १९३९]

द्वात्रिंशिकाएं—कथाओं के अनुसार सिद्धसेनकृत द्वात्रिंशिकाओं की संख्या ३२ थी। किन्तु उपलब्ध द्वात्रिंशिकाओं की संख्या २१ है^१। नाम के अनुसार इन में प्रत्येक में ३२ पद्य होने चाहिए, किन्तु उपलब्ध पद्यों की संख्या कम-अधिक है—१० वीं द्वात्रिंशिका में दो और २१वीं में एक पद्य अधिक है तथा ८ वीं में छह, ११ वीं में चार एवं १५ वीं में एक पद्य कम है। पहली पाच द्वात्रिंशिकाएं वीर भगवान की स्तुतिया हैं तथा इन की शैली समन्तभद्र के स्वयम्भूस्तोत्र से प्रभावित है^२। ११वीं द्वात्रिंशिका में किसी राजा की प्रशंसा है। डॉ. उपाध्ये से मादूम हुआ कि डॉ. हीरालालजीने एक विद्वत्तापूर्ण निबंध लिखा है, और सिद्ध किया है कि यह राजा चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य है। छठी व आठवीं समीक्षात्मक हैं। तथा अन्य १२ द्वात्रिंशिकाएं विविध दार्शनिक विषयों पर हैं। स्वरूप तथा विषय के समान इन द्वात्रिंशिकाओं में वर्णित मतों में भी परस्पर भिन्नता है। वेदवादद्वात्रिंशिका में उपनिषदों जैसी भाषा में परमपुरुष—ब्रह्म का वर्णन है। निश्चयद्वात्रिंशिका में मतिज्ञान व श्रुतज्ञान को अभिन्न माना है, साथ ही अवधिज्ञान व मन पर्ययज्ञानको भी अभिन्न माना है। इस द्वात्रिंशिका में धर्म, अधर्म व आकाश द्रव्य की मान्यता भी व्यर्थ ठहराई है—जीव व पुद्गल दो ही द्रव्य आवश्यक माने हैं^३। पहली, दूसरी व पाचवीं द्वात्रिंशिका में केवली के ज्ञान-दर्शन का उपयोग युगपत् माना

- १) न्यायावतार को भी द्वात्रिंशिकाओं में सम्मिलित करने से यह संख्या २२ होगी।
 २) पहली द्वात्रिंशिका में 'सर्वज्ञपरीक्षणक्षम' आचार्य का उल्लेख है यह पहले बताया ही है।
 ३) इस के कारण हस्तलिखितों में इस द्वात्रिंशिका को 'द्वेष्य' श्वेतपट सिद्धमेन की कृति कहा गया है। द्वात्रिंशिकाओं के मतभेद के विवरण के लिए देखिए—अनेकान्त वर्ष ९ पृ. ४३३-४४०।

है जो सन्मतिसूत्र में प्रतिपादित मत से भिन्न है^१ । इस तरह की मत-भिन्नता के कारण ये सब द्वात्रिंशिकाएँ एक ही सिद्धसेन आचार्य द्वारा लिखी गई हों यह सम्भव प्रतीत नहीं होता^२ । तथापि तार्किक मतप्रतिपादन की दृष्टि से ये द्वात्रिंशिकाएँ महत्त्वपूर्ण हैं इस में सन्देह नहीं । इन में से कुछ की रचना पूज्यपाद के पहले हो चुकी थी यह भी स्पष्ट है क्योंकि पूज्यपाद ने सर्वार्थसिद्धि (७-१३) में तीसरी द्वात्रिंशिका का एक पद्यांश उद्धृत किया है ।

[प्रकाशन—जैनवर्मप्रसारक सभा, भावनगर १९०९; वेदवाद द्वात्रिंशिका पं. सुखलालकृत हिंदी विवेचन—प्रेमीअभिनन्दन ग्रथ पृ. ३८४ प्रथम द्वात्रिंशिका—अनेकान्त वर्ष ९ पृ ४१५, दृष्टिप्रबोध द्वात्रिंशिका—अनेकान्त वर्ष १० पृ. २००]

न्यायावतार—यह बत्तीस श्लोकों की छोटीसी कृति है (और इसीलिए कभी कभी द्वात्रिंशिकाओं में इस की भी गणना की जाती है) । तथापि उपलब्ध प्रमाणशास्त्रविषयक रचनाओं में यह पहली है अतः बहुत महत्त्वपूर्ण है । इस में प्रमाण के दो भेद — प्रत्यक्ष और परोक्ष — मान कर परोक्ष में अनुमान और आगम इन दो का अन्तर्भाव किया है । प्रत्यक्ष और अनुमान इन के स्वार्थ (अपने लिए) और परार्थ (दूसरों के लिए) ऐसे दो दो भेद किये हैं । कुछ बौद्ध दार्शनिक प्रत्यक्ष को भ्रान्त और अनुमान को भ्रान्त मानते थे तथा कुछ विद्वान प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों को भ्रान्त मानते थे — आचार्य ने इन दोनों को अनुचित बतलाते हुए कहा है कि ज्ञान को प्रमाण भी मानना और भ्रान्त भी मानना परस्परविरुद्ध है, जो प्रमाण है वह भ्रान्त नहीं हो सकता । अनुमान का प्रमुख अग हेतु है, उस के प्रकारों का वर्णन कर अन्यथानुपपन्नत्व (दूसरे किसी प्रकार से उपपत्ति न

१) हरिभद्र तथा मलयगिरि आचार्यों ने भी युगपत्वाद के पुरस्कर्ता एक सिद्धसेन का उल्लेख किया है, ये सिद्धसेन ही प्रस्तुत द्वात्रिंशिकाओं के कर्ता हो सकते हैं । (अनेकान्त ९ पृ ४३४) । २) कथाओं में सिद्धसेनकृत द्वात्रिंशिका के श्लोक दिये हैं (प्रशान्त दर्शन यस्य इत्यादि, अथवा प्रकाशित त्वयैकेन इत्यादि) वे इन द्वात्रिंशिकाओं में नहीं पाये जाते ।

होना) यह उस का लक्षण बतलाया है । अतः में आगम का स्थापन पर आश्रित स्वरूप स्पष्ट किया है ।

न्यायावतार पर हरिभद्र ने टीका लिखी थी, उम हा एक श्लोक (क. ४) उन्होंने ने पद्धतिनगमुनय मे मयासिद्ध किया है (क. ५.६) अतः न्यायावतार की रचना आठवीं सदी मे पहले का है । उम मे आगम का लक्षण रत्नकरण्ड मे उद्धृत किया है तथा हेतु का अन्वयानपपद मे लक्षण बतलाया है जो पात्रकेसरी का है अतः न्यायावतार की रचना सातवीं सदी से पहले की नहीं हो सकती ।

न्यायावतार पर हरिभद्र, सिद्धि तमा वेगभा की टीकाएँ हैं तथा इस के प्रथम श्लोक को आधार मान कर विनोद व शान्तिवृत्ति ने वार्तिक ग्रन्थों की रचना की है । उन ग्रन्थों का विवरण आगे यथावत दिया है ।

[प्रकाशन — १ मूल व इतिहास स्थापित— सं. डॉ. मन्मथचंद्र विद्याभूषण, कलकत्ता १९०४, २ मूल— जैनधर्म प्रसारक समा, भावनगर, १९०९, ३ सिद्धि तमा वेगभा की टीकाएँ— जैन-प्राचार्य समा, पाटन १९१७; ४ टीकाएँ व टिप्पण (इतिहास) सं. डॉ. वैद्य, जैन-म्वर जैन कॉन्फरन्स, बम्बई १९२८, ५ अनुवाद प. सुन्दरलाल. — जैन साहित्य संशोधक खड ३ भाग १, ६ न्यायावतारवार्तिकवृत्ति के परिशिष्ट में — स. दलसुप्त मालवणिया, सिंधी ग्रंथमाला, बम्बई १९४९; ७ टीकाएँ व हिन्दी अनुवाद— विजयमूर्ति शास्त्री, रामचंद्र शास्त्रमाला, बम्बई]

१) प्रत्यक्ष को अत्रान्त और अनुमान को अत्रान्त मानने के जिन मत को न्यायावतार में आलोचना है वह बौद्ध विद्वान धर्मकीर्ति (सातवीं सदी-मध्य) का है अतः न्यायावतार सातवीं सदी के बाद का है यह तर्क पहले दिया गया है । किन्तु अब ज्ञात हुआ है कि यह मत धर्मकीर्ति से पहले भी बौद्ध विद्वानों में प्रचलित था—सातवीं सदी में भी वह व्यक्त किया जा चुका था । अतः यह कारण अब समर्थनीय नहीं रहा [विवरण के लिए प. दलसुप्त मालवणिया की न्यायावतारवार्तिकवृत्ति की प्रस्तावना देखिये] । किन्तु समन्तभद्र और पात्रकेसरी के बाद न्यायावतार की रचना हुई है इस तर्क का समुचित उत्तर नहीं दिया जा सकता ।

१२ श्रीदत्त— पूज्यपाद ने जैनेन्द्र व्याकरण (१-४-३४) में श्रीदत्त का उल्लेख किया है । आदिपुराण (१-४५) के उल्लेख से ज्ञात होता है कि वे बड़े वादी थे, यथा—

श्रीदत्ताय नमस्तस्मै तपःश्रीदीप्तमूर्तये ।
कण्ठीरवायितं येन प्रवादीभिप्रभेदने ॥

विद्यानन्द ने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ. २८०) में उन के जल्प-निर्णय नामक ग्रन्थ का उल्लेख करते हुए उन्हें ६३ वादियों के विजेता यह विशेषण दिया है—

द्विप्रकारं जगौ जल्पं तत्त्वप्रातिभगोचरम् ।
त्रिपष्ठैर्वादिना जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णये ॥

जैन प्रमाणशास्त्र में जल्प और वाद में कोई अन्तर नहीं है । अतः प्रतीत होता है कि इस ग्रन्थ में वाद के नियम, जयपराजय की व्यवस्था आदि का विचार किया होगा । ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है । श्रीदत्त पूज्यपाद से पहले हुए हैं अतः उन का समय छठी सदी का पूर्वार्ध या उस से कुछ पहले का है ।

१३. पूज्यपाद देवनन्दि— दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थसूत्र के प्रथम व्याख्याकार के रूप में पूज्यपाद का स्थान महत्त्वपूर्ण है । उन का मूल नाम देवनन्दि था तथा पूज्यपाद और जिनेन्द्रबुद्धि ये उन की उपाधिया थीं । तत्त्वार्थ की सर्वार्थसिद्धि वृत्ति, जैनेन्द्रव्याकरण, समाधितन्त्र, इष्टोपदेश तथा दशभक्ति (संस्कृत) ये उन के पांच ग्रन्थ उपलब्ध हैं तथा शब्दावतारन्यास, वैद्यकशास्त्र, छन्दःशास्त्र, जैनाभिषेकपाठ तथा सारसंग्रह ये पांच ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं^१। इन दस में से प्रस्तुत विषय की दृष्टि से दो — सर्वार्थसिद्धि तथा सारसंग्रह —का परिचय अपेक्षित है ।

१) पूज्यपाद के विषय में विवरण के लिए समाधितन्त्र की प.मुस्तारकृत प्रस्तावना तथा 'जैन साहित्य और इतिहास' में प. प्रेमी का लेख उपयुक्त है ।

सर्वार्थसिद्धि वृत्ति—यह तत्त्वार्थसूत्र की प्रथम उपल्लव्घ व्याख्या है^१। इस का विस्तार ५५०० श्लोकों जितना है। वैसे इस टीका की रचना आगमिक शैली की है—तार्किक वादविवाद इस में प्रायः नहीं हैं—तथापि उत्तरकालीन दार्शनिक चर्चा की बहुमूल्य सामग्री इस में मिलती है। दिशा यह स्वतन्त्र द्रव्य नहीं—आकाश द्रव्य में अन्तर्भूत है, चक्षु इन्द्रिय प्राप्यकारी नहीं—पदार्थ से साक्षात् सम्बन्ध के बिना वह पदार्थ को जान सकता है, आदि कई विषयों का सूत्ररूप में निर्देश इस में मिलता है। इसी लिये अकलक ने तत्त्वार्थवार्तिक में इस वृत्ति के बहुभाग को आधारभूत वार्तिक वाक्यों के रूप में सगृहीत कर लिया है।

[प्रकाशन—१ मूल—सं. कल्लाप्पा निट्टवे, कोल्हापूर १९०३ तथा १९१७, २ जयचन्द्रकृत हिन्दी वचनिका—सं निट्टवे, कोल्हापूर १९११, ३ हिन्दी पदगः अनुवाद—जगरूप सहाय—जैन ग्रन्थ डिपो, मैनगंज १९२७, ४ प्रस्तावनादिसहित—स. प. फूलचन्द्र—भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस १९५५, ५ इंग्लिश अनुवाद—The Reality कळकता १९६०]

सारसंग्रह—इस ग्रन्थ से नय का एक लक्षण धवला टीका में उद्धृत किया है, यथा—‘तथा सारसप्रहेऽप्युक्त पूज्यपादै अनन्त-पर्यायात्मकस्य वस्तुन अन्यतमपर्यायाधिगमे कर्तव्ये जात्यहेत्वपेक्षो निरवद्य-प्रयोगो नय इति।’ (धवला प्रथम भाग प्रस्तावना पृ. ६०) इस के अतिरिक्त इस का अन्य परिचय प्राप्त नहीं होता। ग्रन्थ अनुपलब्ध है।

समयविचार—पूज्यपाद का समय प्रायः सर्वत्र पाचवी सदी का उत्तरार्ध माना गया है। इस का मुख्य कारण है दर्शनसार का वह उल्लेख जिस में पूज्यपाद के शिष्य वज्रनन्दि द्वारा स. ५२६ (= सन ४७०) में द्राविड संघ की स्थापना का वर्णन है^२। हमारी दृष्टि में इस में कुछ

१) अर्थात् उमास्वाति का स्वोपज्ञ भाष्य सर्वार्थसिद्धि के पहले का है।

२) सिरिपुज्जपादसीसो दाविडसघस्स कारगो दुट्ठो। णामेण वज्जणदी पाहुड्वेदी महासत्तो ॥ २४॥ पचसए छवीसे विक्कमरायस्स मरणपत्तस्स। दक्खिणमहुराजादो दाविडसघो महामोहो ॥ २८ ॥

सशोधन आवश्यक है। दर्शनसार में दी हुई सभी तिथियाँ विक्रमराज के मृत्युवर्ष के अनुसार दी हैं। किन्तु उन का सामंजस्य प्रचलित विक्रमसंवत् की अपेक्षा शकसंवत् से अधिक बैठता है। उदाहरणार्थ— कुमारसेन का समय दर्शनसार में स. ७५३ दिया है और कुमारसेन के गुरु व्रिनयसेन के गुरुवधु जिनसेन का ज्ञात समय शक सं. ७५९ (जय-धवल की समाप्ति) है। यदि कुमारसेन का समय प्रचलित विक्रमसंवत् के अनुसार स. ७५३ मानें तो यह बात संभव नहीं होगी— उस अवस्था में जिनसेन से १४१ वर्ष पहले कुमारसेन का समय सिद्ध होगा। अतः दर्शनसारोक्त वर्षगणना शककाल की मानना आवश्यक होता है। तदनुसार पूज्यपाद के शिष्य वज्रनन्दि का समय शक सं. ५२६=सन ४०६ और पूज्यपाद का समय छठी सदी का उत्तरार्ध मानना होगा^१। पूज्यपाद गगराजा दुर्विनीत के गुरु थे ऐसी मान्यता है^२। दुर्विनीत का समय भी छठी सदी का उत्तरार्ध ही निश्चित हुआ है^३। अतः पूज्यपाद का समय भी तदनुसार छठी सदी मानना चाहिए।

१४. वज्रनन्दि—पूज्यपाद के शिष्य तथा द्राविड सध के स्थापक वज्रनन्दि का उल्लेख ऊपर किया है। दर्शनभार के उस उल्लेख में उन्हें प्राभृन्वेदो तथा महासत्त्व कहा है। हरिवंशपुराण (१-३२) में

१) जैनेन्द्र महावृत्ति प्रस्तावना में प. युधिष्ठिर ने देवनन्दि का समय पाचवीं सदी (मध्य) मानने के लिए यह तर्क दिया है कि देवनन्दि ने निकट भूतकाल के उदाहरण में 'अरुणत् महेन्द्रो मथुराम्' यह वाक्य दिया है तथा इस में उल्लिखित महेन्द्र गुप्त सम्राट कुमारगुप्त हैं। किन्तु यह तर्क ठीक नहीं है। उक्त उदाहरण देवनन्दि ने स्वयं दिया हुआ नहीं है—महावृत्तिकार अभयनन्दि का है तथा अभयनन्दि का समय नवीं सदी सुनिश्चित है। अतः उक्त उदाहरण में उल्लिखित महेन्द्र अभयनन्दि के समकालीन कोई राजा होने चाहिए। २) प. शान्तिराजशास्त्री के अनुसार यह मान्यता भ्रममूलक है दुर्विनीत शब्दावतार ग्रन्थ का वर्ता था तथा पूज्यपाद को भी शब्दावतारकर्ता कहा गया है, किन्तु इतने पर मे उन में गुरुशिष्यसम्बन्ध की कल्पना ठीक नहीं (तत्त्वार्थसूत्र—भास्करनन्दिकृत वृत्तिकी प्रस्तावना)। ३) दि क्लासिकल एज पृ. २६९. ४) पूज्यपाद विषयक कथाएँ बिलकुलही अविश्वसनीय हैं—एक में पाणिनि को उन का मामा बतलाया है (समाधितत्र प्रस्तावना पृ. १०, जैन साहित्य और इतिहास पृ. ५०।)

जिनसेन ने उन की प्रशंसा करते हुए बन्ध, मोक्ष तथा उन के कारणों के विषय में विचार करनेवाली उन की उक्तियों का वर्णन किया है—

वज्रसूरेर्विचारिण्यः सहेत्वोर्वन्वमोक्षयोः ।

प्रमाणं धर्मशास्त्राणां प्रवक्तृणामिवोक्तयः ॥

धवल कवि के हरिवंश में भी वज्रसूरि के प्रमाणग्रन्थ की प्रशंसा मिलती है—

वज्रसूरि मुणिवरु सुपसिद्धउ । जेण पमाणगथु किउ चगउ ॥

नवस्तोत्र नामक रचना में वज्रनन्दि ने जैन सिद्धान्तों का विस्तृत समर्थन किया था ऐसा वर्णन मल्लिपेणप्रशस्ति (जैन शिलालेखसंग्रह भा. १ पृ. १०३) में मिलता है—

नवस्तोत्रं तत्र प्रसरति कवीन्द्रा. कथमपि

प्रणाम वज्रादौ रचयत परं नन्दिनिमुनौ ।

नवस्तोत्रं येन व्यरचि सकलार्हत्प्रवचन-

प्रपंचान्तर्भावप्रवणवरसन्दर्भसुभगम् ॥

वज्रनन्दि का कोई ग्रन्थ इस समय उपलब्ध नहीं है । दर्शनसार के उपर्युक्त वर्णनानुसार उनका समय सातवीं सदी का प्रारम्भिक भाग है ।

१५ मल्लवादी—कथाओं के अनुसार^१ मल्लवादी की माता का नाम दुर्लभदेवी था तथा उन के मामा आचार्य जिनानन्द थे । वलभीनगर में उन का जन्म हुआ था । आचार्य अजितयशस तथा यक्षदेव उन के बन्धु थे । भृगुकच्छ (वर्तमान भडौच) में बुद्धानन्द नामक बौद्ध आचार्य द्वारा जिनानन्द वाद में पराजित हुए थे । इस के उत्तर में मल्लवादी ने बुद्धानन्द का पराजय कर के वादी यह उपाधि प्राप्त की थी ।

मल्लवादी का तार्किक ग्रन्थ द्वादशारण्यचक्र मूलरूप में प्राप्त नहीं है — उस की सिंह क्षमाश्रमण कृत टीका प्राप्त है । कथा के अनुसार इस ग्रन्थ का प्रथम पद्य ज्ञानप्रवाद पूर्व से प्राप्त हुआ था । यह पद्य इस प्रकार है —

१) भद्रेश्वर की कथावली, प्रभाचन्द्र का प्रभावकचरित, मेस्तुग का प्रबन्धचिंतामणि, राजशेखर का प्रबन्धकोष आदि में यह कथा मिलती है ।

विधिनियमभगवृत्तिव्यतिरिक्तत्वादनर्थकत्रचोवत् ।

जैनादन्यच्छासनमनृत भवतीति वैधर्म्यम् ॥

नयचक्र मे विधि, नियम, आदि वारह प्रकारों से नयों का उपयोग कर वस्तुतत्त्व की चर्चा की गई है। नयों का चक्ररूप में वर्णन करने का तात्पर्य यह है कि कोई भी नय अपने आप में सर्वश्रेष्ठ नहीं होता। जैसे चक्र में सभी बिन्दु समान महत्त्व के होते हैं वैसे ही वस्तुतत्त्व के वर्णन में सभी नयों का समान महत्त्व होता है। इस ग्रन्थ का विस्तार १०००० श्लोकों जितना कहा गया है।

मल्लवादी ने सिद्धसेनकृत सन्मतिसूत्र की टीका लिखी थी वह भी अनुपलब्ध है। बृहद्विष्णुनिका (क्र. ३५८) के अनुसार इस टीका का विस्तार ७०० श्लोकों जितना था। उन का पद्मचरित (रामायण) भी प्राप्त नहीं है।

कथा में मल्लवादी द्वारा बुद्धानन्द के पञ्जय का समय वीरसंवत् ८८४ = सन ३५७ दिया है। किन्तु वे सिद्धसेन के बाद हुए हैं अतः यह समय विश्वसनीय नहीं है। उन के समय की उत्तरमर्यादा सन ७०० है क्योंकि कि हरिभद्र ने अपने ग्रन्थों में उन का कई बार उल्लेख किया है तथा उन्हें वादिमुख्य कहा है (अनेकान्तजयपताका भाग १ पृ ५८ आदि)। इस तरह उन का समय सिद्धसेन के बाद तथा हरिभद्र के पूर्व — छठी या सातवीं शताब्दी — प्रतीत होता है।

[प्रकाशन—१ द्वादशारनयचक्र (टीका)—सं. विजयलब्धिसूरि, लब्धिसूरिश्वर ग्रन्थमाला, १९४८-५७; २ सं. मुनि चतुरविजय तथा ला. म. गाधी—गायकवाड ओरिएण्टल सीरीज, बडौदा १९५२.]

१६ अजितयशस्—आचार्य मल्लवादी के बन्धु के रूप में अजितयशस् का उल्लेख ऊपर किया है। कथा के अनुसार उन्होंने ने प्रमाण विषयपर कोई ग्रन्थ लिखा था^१। आचार्य हरिभद्र ने अनेकान्तजयपताका में (भा. २ पृ ३३) पूर्वाचार्य के रूप में उन का उल्लेख किया है तथा

१) तथाजितयशोनामा प्रमाणग्रन्थमादधे । प्रभावकचरित—मल्लवादी प्रबन्ध श्लो ३७

उत्पादव्ययध्रौव्य के सिद्धान्त का उन्होंने ने समर्थन किया था ऐसा कहा है । इस समय अजितयशस् का कोई ग्रन्थ प्राप्त नहीं है । उन का समय मल्लवादी के समान — छठवीं-सातवीं सदी प्रतीत होता है ।

१७. पात्रकेसरी—क्याओं के अनुसार^१ पात्रकेसरी ब्राह्मण कुल में उत्पन्न हुए थे । समन्तभद्र कृत आसर्भाभासा के पठन से वे जैन दर्शन के प्रति श्रद्धायुक्त हुए तथा राजसेवा छोड़कर तपस्या में मग्न हुए । हुम्भच के शिलालेख में^२ उन की प्रशंसा इस प्रकार है—

भूभृत्पादानुवर्ती सन् राजसेवापराङ्मुखः ।

संयतोऽपि च मोक्षार्थी (भात्यसौ) पात्रकेसरी ॥

पात्रकेसरी की दो कृतिया ज्ञात हैं — त्रिलक्षणकदर्शन तथा जिनेन्द्र-गुणसंस्तुति स्तोत्र । पहली रचना में बौद्ध आचार्यों के हेतु के लक्षण का खण्डन था । हेतु पक्ष में हो, सपक्ष में हो तथा त्रिपक्ष में न हो ये तीन लक्षण बौद्धों ने माने थे । इन के स्थान में अन्यथानुपपन्नत्व (दूसरे किसी प्रकार से उपपत्ति न होना) यह एक ही लक्षण आचार्य ने स्थिर किया । इस की मुख्य कारिका^३ उन्हें पद्मावती देवी ने दी थी ऐसी आख्यायिका है^४ । यह कारिका अकलकदेव ने न्यायविनिश्चय (श्लो. ३२३) में समाविष्ट की है । बौद्ध आचार्य शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह (का. १३६४-७९) में इस कारिका के साथ कुछ अन्य कारिकाएं पात्रस्वामी के नाम से उद्धृत की है । किन्तु इन का मूल ग्रन्थ त्रिलक्षणकदर्शन अनुलब्ध है ।

जिनेन्द्रगुणसंस्तुति यह ५० श्लोकों की छोटीसी रचना है तथा पात्रकेसरिस्तोत्र इस नामसे भी प्रसिद्ध है । वेद का पुरुषकृत होना, जीव का पुनर्जन्म, सर्वज्ञ का अस्तित्व, जीव का कर्तृत्व, क्षणिकवाद का निरसन

१) प्रभाचन्द्र तथा नेमिदत्त के कथाकोषों में यह कथा है । २) जैन शिलालेख संग्रह, भा. ३, पृ ५१९. ३) यह कारिका इस प्रकार है —

अन्यथानुपपन्नत्व यत्र तत्र त्रयेण किम् ।

नान्यथानुपपन्नत्व यत्र तत्र त्रयेण किम् ॥

४) जैन शिलालेख संग्रह, प्रथम भाग, पृ १०३.

ईश्वर का निरसन, मुक्ति का स्वरूप तथा मुनि का सम्पूर्ण अपरिग्रह व्रत ये इस के प्रमुख विषय हैं। इस स्तोत्र पर किसी अज्ञात लेखक की संस्कृत टीका है।

[प्रकाशन— १ मूल— सनातन जैन ग्रन्थमाला का प्रथम गुच्छक काशी १९०५ तथा १९२५, २ संस्कृतटीकासहित — तत्त्वानुशासनादि संग्रह में — सं प. मनोहरलाल, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई १९१८, ३ मराठी स्पष्टीकरण के साथ — प जिनदासशास्त्री फडकुले, प्र. हिराचद गौतमचद गाधी, निमगाव १९२१, ४ हिन्दी अनुवाद के साथ — पं. श्रीलाल तथा लालाराम, चुन्नीलाल जैन ग्रन्थमाला]

उपर्युक्त विवरण के अनुसार पात्रकेसरी समन्तभद्र के बाद एवं अकलंक तथा शान्तरक्षित के पहले हुए हैं अतः उन का समय छठी या सातवीं सदी में निश्चित है।

१८. शिवार्य—जिनदासगणी महत्तर ने सन ६७६में निशीयसूत्र की चूर्ण लिखी। इस में जैन दर्शन की महिमा बढानेवाले ग्रन्थों के रूप में सिद्धिविनिश्चय तथा सन्मति इन दो ग्रन्थों का उल्लेख है। पहले इस सिद्धिविनिश्चय को अकलंककृत समझा गया। किन्तु बाद में पता चला कि यह अकलंक से पूर्ववर्ती शिवार्य अथवा शिवस्वामी नामक आचार्य का ग्रन्थ है। इस का उल्लेख शाकटायन ने अपने व्याकरण में इस प्रकार किया है (१।३।१६८) — ‘शोभनः सिद्धेर्विनिश्चयः शिवार्यस्य शिवार्येण वा’। शाकटायन के स्त्रीमुक्तिप्रकरण की एक टीका में भी इस का उल्लेख इस प्रकार है ‘अस्मिन्नर्थे भगवदाचार्य शिवस्वामिनः सिद्धिविनिश्चये युक्त्यभ्यधायि आर्याद्वयमाह — यत्संयमोपकाराय वर्तते’। इस उल्लेख से ज्ञात होता है कि इस ग्रन्थ में संस्कृत पद्यों में स्त्रीमुक्ति आदि विषयों की चर्चा थी। यह ग्रन्थ अनुपलब्ध है। भगवती आराधना के कर्ता

१) पात्रकेसरी तथा विद्यानन्द एक ही व्यक्ति थे। ऐसा भ्रम कुछ वर्ष पहले रूढ हुआ था। इस का निराकरण पं. मुख्तार ने किया (अनेकान्त वर्ष १ पृ ६७)। पात्रकेसरी का शल्यतन्त्र नामक ग्रन्थ भी था ऐसा उग्रादित्यकृत कल्याणकारक (२० ८५) से ज्ञात होता है।

शिवार्य इस के रचयिता से भिन्न हैं या अभिन्न यह प्रश्न विचारणीय है । उन का समय सन ६७६ से पहले का है यह निशीथचूर्णि के उक्त उल्लेख से स्पष्ट है ? ।

१९. सिंहसूरि—मल्लवादी के नयचक्रपर सिंहसूरि ने टीका लिखी है यह ऊपर बताया ही है । इस टीका का विस्तार १८००० श्लोकों जितना है तथा इसे न्यायागमानुसारिणी यह नाम दिया है । तत्त्वार्थसूत्रभाष्य के टीकाकार सिद्धसेन के गुरु भास्वामी भी सिंहसूरि नामक आचार्य के शिष्य थे । यदि वे ही नयचक्रटीका के कर्ता हों तो सातवीं सदी के अन्त में या आठवीं सदी के प्रारम्भ में उन का समय माना जा सकता है क्यों कि सिद्धसेन आठवीं सदी के उत्तरार्ध में हुए हैं । विधि, नियम आदि मूल विषयों को स्पष्ट करते हुए सिंहसूरि ने ज्ञानवाद, क्रियावाद, पुरुषवाद, नियतिवाद, ईश्वरवाद आदि का विस्तृत विचार किया है ।

[प्रकाशन—मल्लवादी के परिचय में इस टीका के प्रकाशनों की सूचना दी है ।]

२०. अकलंक—जैन प्रमाणशाल के परिपक्व रूप का दर्शन भट्ट अकलकदेव के ग्रन्थों में होता है । बौद्ध पण्डित धर्मकीर्ति तथा उन के शिष्यपरिवार के आक्रमणों से जैन दर्शन की रक्षा करने का महान कार्य उन्होंने ने किया था ।

कथाओं के अनुसार^१ मान्यखेट के राजा शुभतुग के मन्त्री पुरुषोत्तम के दो पुत्र थे — अकलंक व निष्कलंक । दोनों ने बाल वय में ही ब्रह्मचर्य धारण किया तथा एक बौद्ध मठ में गुप्त रूप से अध्ययन किया । वहा पकड़े जाने पर सैनिकों द्वारा निष्कलंक तो मारे गये — अकलंक किसी प्रकार बच सके । बाद में जैन सभ का नेतृत्व ग्रहण कर अकलंक ने स्थान स्थान पर बौद्धों से वाद किये तथा विजय प्राप्त किया । कलिंग के राजा हिमशीतल की सभा में बौद्ध पण्डितों ने एक घड़े में तारा देवीकी स्थापना की थी । अकलंक ने वहा वाद में विजय पाकर वह

१) प. महेन्द्रकुमार — सिद्धिविनिश्चय टीका प्रस्तावना पृ. ५३-५४. २) प्रभाचन्द्र के गद्यकथाकोश तथा नेमिदत्त के आराधनाकथाकोश में यह कथा दी है ।

घडा फोड डाला । कथाओ के इन वर्णनों में निष्कलक की कथा का तो अन्यत्र से समर्थन नहीं होता । किन्तु हिमशीतल की सभा में वाद का चर्चन मल्लिपेण-प्रशस्ति में प्राप्त होता है — साहसतुग (राष्ट्रकूट राजा दन्तिदुर्ग) की सभा में अकलक ने निम्न श्लोक कहे थे ऐसा इस में चर्चन है^१ —

राजन् साहसतुग सन्ति बहवः श्वेतातपत्रा नृपाः
किन्तु त्वत्सदृशा रणे विजयिनस्त्यागोन्नता दुर्लभाः ।
तद्वत् सन्ति बुधा न सन्ति कवयो वादीश्वरा वाग्मिनो
नानाशालविचारचातुरधियः काले कलौ मद्विधाः ॥
नाहकारवशीकृतेन मनसा न द्वेषिणा केवल
नैरात्म्यं प्रतिपद्य नश्यति जने कारुण्यबुद्ध्या मया ।
राज्ञः श्रीहिमशीतलस्य सदसि प्रायो विदग्धात्मनो
बौद्धौघान् सकलान् विजित्य स घटः पादेन विस्फोटितः ॥

राजा साहसतुग तथा शुभतुंग (कृष्ण प्रथम) के समकालीन होने से अकलक का समय आठवीं सदी का मध्य — उत्तरार्ध (अनुमानतः सन ७२०-७८०) निश्चित होता है । अकलंकचरित मे बौद्धों के साथ उन के वाद का समय विक्रमाकशकाब्द ७०० दिया है^२, यह शक ७०० = सन ७७८ हो सकता है । पहले सन ६७६ में लिखित निशीथचूर्णि में सिद्धिविनिश्चय का उल्लेख देखकर अकलक का समय सातवीं सदी का मध्य माना गया था किन्तु यह सिद्धिविनिश्चय शिवार्य की रचना है — अकलंककृत सिद्धिविनिश्चय से भिन्न है यह स्पष्ट हो चुका है^३ । अतः उपर्युक्त शक ७०० को विक्रम संवत् ७०० = सन ६४३ मानने का कोई कारण नहीं है । हरिभद्र के ग्रन्थों में अकलक-न्याय शब्द का प्रयोग देखकर^४ अकलंक को हरिभद्र से पूर्ववर्ती — ७ वीं

१) जैन शिलालेख संग्रह भा १ पृ. १०१ २) विक्रमाकशकाब्दीयशतसप्तप्रमाजुषि।
कालेऽकलक्यतिनो वैद्वैर्वादो महानभूत् ॥ (सिद्धिविनिश्चय टीका प्रस्तावना पृ. ४५)

३) पहले दिया हुआ शिवार्य का परिचय देखिए । ४) अनेकान्तजयपताका पृ २७५.

सदी में विद्यमान माना गया था । किन्तु हरिभद्र का अकलंकन्याय यह शब्द न्यायदर्शन के पूर्वपक्ष के लिए है अतः अकलकदेव के समय से उस का सम्बन्ध नहीं है १।

अकलक के छह ग्रन्थ प्राप्त हैं । इन में दो व्याख्यानात्मक तथा चार स्वतन्त्र हैं । इन का क्रमशः परिचय इस प्रकार है ।

तत्त्वार्थवार्तिक—तत्त्वार्थसूत्र की इस टीका का परिमाण १६००० श्लोकों जितना है । इस में प्रत्येक सूत्र के विषय की साधक-बाधक चर्चा करनेवाले वाक्य — वार्तिक— हैं, तथा उन का लेखकने ही विशद विवरण दिया है । अतः इस ग्रन्थ को तत्त्वार्थवार्तिकव्याख्याना-लंकार अथवा तत्त्वार्थभाष्य भी कहा गया है । विद्यानन्द के श्लोकवार्तिक से पृथक्ता बतलाने के लिए इसे राजवार्तिक यह नाम दिया गया है । पूज्यपाद की सर्वार्थसिद्धि वृत्ति का बहुभाग अकलंक ने वार्तिक रूप में समाविष्ट कर लिया है, तथा श्वेताम्बर परम्परा में मान्य सूत्रपाठ की यथा-स्थान आलोचना की है । तत्त्वार्थ के विषयानुसार षट्खंडागमादि आगम ग्रन्थों का योग्य उपयोग इस में किया गया है । किन्तु इस की विशेषता यह है कि आगमिक विषयों के स्पष्टीकरण में भी यथासम्भव सर्वत्र अनेकान्त की दार्शनिक पद्धति का अनुसरण किया है । दार्शनिक चर्चा की दृष्टि से इस का प्रारम्भिक भाग (जिस में मोक्षमार्ग का विवेचन है) तथा चतुर्थ अध्याय का अन्तिम भाग (जिस में जीव के स्वरूप का विशद विवेचन है) विशेष महत्त्वपूर्ण है ।

[प्रकाशन—१ मूलमात्र, सं प गजाधरलाल, सनातन जैन ग्रन्थमाला १९१५, बनारस, २ हिन्दी अनुवाद, सं. प मखनलाल, हरीभाई देवकरण ग्रन्थमाला क्र ८, कलकत्ता, ३ मूल तथा हिन्दी सार, सं. पं. महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस]

अष्टशती— यह समन्तभद्रकृत आप्तमीमासा की टीका है । ८०० श्लोकों जितने विस्तार की होने से इसे अष्टशती कहा जाता है । आप्त-मीमासा में चर्चित विविध एकान्तवादों के पूर्वपक्ष तथा निराकरण का

१) विस्तृत चर्चा के लिए सिद्धिविनिश्चयटीका की प्रस्तावना देखिए ।

इस में संक्षिप्त विवरण दिया है। इसी पर विद्यानन्द ने अष्टसहस्री नामक विस्तृत टीका लिखी है।

[प्रकाशन— सं. प. गजाधरलाल, सनातन जैन ग्रन्थमाला, १९१४, बनारस]

लघीयस्त्रय— यह प्रमाणप्रवेश, नयप्रवेश तथा प्रवचनप्रवेश नामक तीन छोटे प्रकरणों का संग्रह है अतः इसे लघीयस्त्रय यह नाम दिया गया है। इन प्रकरणों में क्रमशः ३०, २० व २८ श्लोक हैं। मूल श्लोकों के अर्थ के पूरक स्पष्टीकरण के रूप में आचार्य ने स्वयं इन प्रकरणों पर गद्य विवृति लिखी है।

पहले प्रमाणप्रवेश के चार परिच्छेद हैं तथा इन में क्रमशः प्रत्यक्ष प्रमाण, प्रमाण का विषय, परोक्ष प्रमाण, आगम तथा प्रमाणाभास की चर्चा है। नय प्रवेश में द्रव्यार्थिक व पर्यायार्थिक, शब्दनय व अर्थनय तथा नैगमादि सात नय इन का परस्पर सम्बन्ध तथा विषयविस्तार स्पष्ट किया है। तीसरे प्रवचन प्रवेश में प्रमाण, नय तथा निक्षेप का सम्बन्ध स्पष्ट कर मोक्षमार्ग में उन की उपयोगिता बतलाई है। इस ग्रन्थ पर प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र नामक विस्तृत टीका लिखी है तथा इस के मूल श्लोकों पर अभयचन्द्र की स्याद्वादभूषण नामक टीका है।

[प्रकाशन— १ मूल तथा विवृति—अकलक ग्रन्थत्रय में— सं. पं. महेन्द्रकुमार, सिंधी जैन ग्रन्थमाला, १९३९, बम्बई, २ मूल श्लोक तथा अभयचन्द्र की टीका— सं. पं. कल्लाप्पा निटवे, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, १९१६, बम्बई, ३ मूल तथा विवृति— न्यायकुमुदचन्द्र में— स. प. कैलाशचन्द्र तथा महेन्द्रकुमार, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, १९३८, बम्बई.]

न्यायविनिश्चय— इस ग्रन्थ के तीन प्रस्ताव हैं तथा कुल श्लोक-संख्या ४८० है। इस पर भी स्वयं आचार्य की मूलविषय के पूरक के रूप में गद्य विवृति थी किन्तु वह उपलब्ध नहीं है। इस के प्रथम प्रस्ताव में प्रत्यक्ष प्रमाण तथा उस के उपमेद, प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय में विविध दर्शनों के मन्तव्य, तथा प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा जाने गये विषयों का

स्वरूप आदि की विस्तृत चर्चा है। दृग्मे प्रस्ताव में अनुमान प्रमाण तथा उस के उपाग — हेतु व हेतामाम, वादनिवाद का स्वरूप तथा जयपराजय की व्यवस्था का विचार किया है। तीसरे प्रस्ताव में त्रिनप्रवचन का स्वरूप, बौद्ध तथा मीमांसकों के शास्त्रों का अग्रमाणव्य, सतशास्त्र के प्रवर्तक सर्वज्ञ आदि आगमविषयक चर्चा और प्रमाणविषयक ज्ञेय विचार है। इस ग्रन्थ पर वादिगज ने विरगण नामक विस्तृत टीका लिखी है।

[प्रकाशन— १ मूल — अकनक ग्रन्थसभ म — स. प. महेन्द्रकुमार, सिंधी जैन ग्रन्थमाला, बम्बई १०.३०.; २ न्यायप्रतिपक्ष विरगण में — स. प. महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस, १०.४०.]

सिद्धिविनिश्चय— इस ग्रन्थ में १२ प्रकरण तथा कुल ३८० श्लोक हैं। इस पर आचार्य की ही पूरक गद्य वृत्ति ५०० श्लोकों जिनने विस्तार की है। इन १२ प्रकरणों में क्रमशः प्रत्यक्ष प्रमाण, नविकल्प प्रत्यक्ष, अन्य प्रमाण, जीव, जल्प, हेतु का लक्षण, शास्त्र का स्वरूप, सर्वज्ञ का अस्तित्व, वाद का स्वरूप, अर्थनय, शब्दनय तथा निक्षेप इन विषयों का विस्तृत विचार है। विशेषतः बौद्ध और मीमांसकों के एतद्विषयक मतों का आचार्यने विस्तार में निगमन किया है तथा अनेकान्तवाद का समर्थन किया है। इस ग्रन्थ पर अनन्तधीर्य की टीका विस्तृत है— उसी से मूल ग्रन्थ का पाठ उद्धृत किया गया है — मूल ग्रन्थ की प्रतिया प्राप्त नहीं होती।

[प्रकाशन—सिद्धिविनिश्चय टीका — सं. पं. महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस, १०.५०.]

प्रमाणसंग्रह—इस ग्रन्थ में ९ प्रस्ताव तथा कुल ८७ कारिकाएं हैं। इन में क्रमशः प्रत्यक्ष प्रमाण, स्मृति आदि परोक्ष प्रमाण, अनुमान प्रमाण, हेतु का लक्षण तथा भेदोपभेद, हेत्वाभास का स्वरूप, वाद में जयपराजय की व्यवस्था, प्रवचन तथा उस के प्रवर्तक सर्वज्ञ का समर्थन, सप्तभंगी तथा नैगमादि नय एव प्रमाण—नय—निक्षेप का सम्बन्ध इन विषयों का विवेचन है। इस पर भी आचार्य ने एक पूरक वृत्ति गद्य में ७०० श्लोकों जितने विस्तार की लिखी है। दक्षिण के जैन शिलालेखों में बहुधा पाया जानेवाला श्लोक

‘ श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादामोघलाछनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥ ’

इसी ग्रन्थ का मंगलाचरण है । इस पर अनन्तवीर्य ने प्रमाणसंग्रहभाष्य अथवा प्रमाणसप्रहालकार नामक टीका लिखी थी जो अनुपलब्ध है ।

[प्रकाशन— अकलकप्रन्थत्रय में — सं. पं. महेन्द्रकुमार, सिन्धी जैन ग्रन्थमाला, १९३९, बम्बई]

अकलंक के ग्रन्थों में प्रमेय विषयों की चर्चा तो महत्त्वपूर्ण है ही — सर्वज्ञ, ईश्वर, क्षणिकवाद, जीवस्वरूप आदि की चर्चा उन्होंने ने पर्याप्त रूप से की है । किन्तु प्रमाणों के वर्णन — वर्गीकरण का उन का कार्य अधिक मौलिक और महत्त्व का है । प्रत्यक्ष प्रमाण में इन्द्रियप्रत्यक्ष का व्यवहारतः समावेश करने की कुछ आगम ग्रन्थों की पद्धति उन्होंने ने अपनाई । तथा परोक्ष प्रमाण के स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान एवं आगम ये पाच भेद स्थिर किये । वाद के जैन तार्किकों ने उन की इस व्यवस्था का सर्वसम्मति से (न्यायावतार की टीकाएँ छोड़ कर) समर्थन किया है । तथा जैन न्याय को अकलंकन्याय यह विशेषण दिया है ।

२१. हरिभद्र—आगम, योग, न्याय, अध्यात्म, स्तोत्र, मुनि-चर्या, उपासकाचार, कथा आदि विविध विषयों पर विपुल तथा श्रेष्ठ साहित्य की रचना हरिभद्र ने की है । कथाओं के अनुसार^१ वे ब्राह्मण कुल में उत्पन्न हुए थे तथा याकिनी महत्तरा नामक साध्वी के उपदेश से जैन सध में दीक्षित हुए थे । उन के दीक्षागुरु जिनभट थे तथा विद्यागुरु जिनदत्त थे । उन के हंस तथा परमहंस^२ नामक शिष्यों को बौद्धों ने मार डाला था — इस से क्षुब्ध होकर पहले तो हरिभद्र ने बौद्ध प्रतिपक्षियों का वध कराने का निश्चय किया किन्तु शान्त होने पर उन्हें अपनी भूल ज्ञात हुई तथा ग्रन्थरचना द्वारा प्रतिपक्षियों पर विजय पाना उन्होंने उचित समझा । उन के बहुत से ग्रन्थों के अन्त में विरह यह

१) कथावली, प्रबन्धचिन्तामणि, प्रभावकचरित, प्रबन्धकोष आदि में हरिभद्र की कथा आती है । २) कुछ कथाओं में ये नाम जिनभद्र तथा वीरभद्र ऐसे हैं ।

शब्द पाया जाता है — इस का सम्बन्ध इन शिष्यों के विरह से जोड़ा गया है। इसी से उन्हें विरहाक अथवा भवविरहसूरि ये उपपद मिले हैं।

हरिभद्र के समय के बारे में किसी समय बहुत विवाद था। परम्परागत गाथाओं आदि में उन की मृत्यु का वर्ष संवत् ५८५ = सन ५२८ बताया गया था। दूसरी ओर उपमितिभवप्रपंचा कथा के कर्ता सिद्धर्षि ने (जिन का ज्ञात समय संवत् ९६२ है) उन्हें गुरु माना है। इस विवाद का अन्तिम समाधान मुनि जिनविजय के सशोधन से हुआ^१। हरिभद्र ने अपने ग्रन्थों में सातवीं सदी के बौद्ध विद्वान धर्मकीर्ति के मतों की आलोचना की है तथा सन ६७६ में समाप्त हुई नन्दीसूत्र की चूर्णि का अपनी नन्दीसूत्रटीका में उपयोग किया है अतः सन ७०० यह उन के समय की पूर्वसीमा है। दूसरी ओर सन ७७८ में समाप्त हुई कुत्रलयमाला कथा के कर्ता उद्योतन सूरि उन के शिष्य थे अतः यही उन के समय की उत्तरसीमा है — सन ७०० से ७८० यह उन का कार्यकाल निश्चित होता है। सिद्धर्षिने परम्परा से उन्हें गुरु माना है — साक्षात् गुरु नहीं माना है।

हरिभद्र के ग्रन्थों की संख्या बहुत अधिक है^२। उन के तर्क-प्रधान ग्रन्थ १३ हैं — इन में दस स्वतंत्र तथा तीन टीकात्मक हैं। इन का क्रमशः परिचय इस प्रकार है।

अनेकान्तजयपताका— इस में ६ अधिकार हैं तथा इस का विस्तार ३७५० श्लोकों जितना है। वस्तुतत्त्व मे नित्यत्व, अनित्यत्व, सत्त्व, असत्त्व, अनेकत्व आदि परस्पर विरुद्ध गुणधर्म कैसे रहते हैं यह आचार्य ने इस ग्रन्थ में सिद्ध किया है। इस के पाचवें अध्याय में योगाचार बौद्धों के मत का विस्तार से खण्डन है तथा छठवें अध्याय में मोक्ष के स्वरूप का विरतृत विचार किया है। इस ग्रन्थ पर आचार्य ने स्वयं भावार्थमात्रावेदनी तथा उद्योतदीपिका नामक दो विवरण लिखे हैं जिन

१) जिनविजय का यह लेख जैन साहित्य सशोधक के प्रथम खण्ड में प्रकाशित हुआ है। २) सृचियों आदि से ८७ से अधिक नाम प्राप्त होते हैं। श्री. कापडिया ने अनेकान्तजयपताका की प्रस्तावना में ५५ ग्रन्थों का परिचय दिया है।

का विस्तार ८००० श्लोकों जितना है। इस के अतिरिक्त बारहवीं सदी के मुनिचन्द्र सूरि ने भी इस पर टिप्पण लिखे हैं।

[प्रकाशन—१ मूल तथा टीका—यशोविजय ग्रन्थमाला, काशी १९०९-१२, २ मूल, टीका तथा इंग्लिश टिप्पण व प्रस्तावना—स. ही. रा. कापडिया, गायकवाड ओरिएण्टल सीरीज १९४७-५२.]

अनेकान्तवादप्रवेश—यह अनेकान्तजयपताका के विषयों का सक्षिप्त रूपान्तर है। इस का विस्तार ७२० श्लोक है।

[प्रकाशन—गुजराती अनुवाद—मणिलाल द्विवेदी, बडौदा १८९९; मूल—हेमचन्द्राचार्य ग्रन्थावली, पाठन १९१९.]

शास्त्रवार्तासमुच्चय—यह ७०० श्लोकों का ग्रन्थ है। इस पर आचार्य ने स्वयं दो टीकाएँ लिखी हैं—दिक्प्रदा टीका का विस्तार २२५० श्लोकों जितना तथा बृहत् टीका का विस्तार ७००० श्लोकों जितना है। जीव का स्वतंत्र अस्तित्व, कार्यकारणवाद, सर्वज्ञ का अस्तित्व, वेदोक्त हिंसा का निषेध, साख्य तथा बौद्धों के एकान्तवादों का निषेध, ब्रह्मवाद का निषेध, मुक्ति का स्वरूप तथा द्रव्य का लक्षण—सत् ये इस के प्रमुख विषय हैं। इस पर यशोविजय उपाध्याय ने सत्रहवीं सदी में स्याद्वादकल्पलता नामक विस्तृत टीका लिखी है।

[प्रकाशन—१ मूल—जैनधर्मप्रसारक सभा, भावनगर १९०७; २ टीकासहित—देवचन्द्र लालभाई पुस्तकोद्धार फंड, सूरत १९१४; ३ गोडीजी जैन उपाश्रय, वम्बई, १९२९]

षड्दर्शनसमुच्चय—यह ८७ श्लोकों का छोटासा ग्रन्थ है। बौद्ध, न्याय, साख्य, जैन, वैशेषिक, मीमांसक तथा लोकायत (चार्वाक) इन सात दर्शनों के प्रमुख मतों का इस में संग्रह किया है। न्याय तथा वैशेषिक को कुछ विद्वान समानतत्र मानते हैं अतः नाम षड्दर्शनसमुच्चय रखा है। देवता, जीव, जगत् तथा प्रमाण इन चार विषयों के बारे में इन दर्शनों के क्या मत हैं इस का प्रामाणिक वर्णन ग्रन्थ में मिल जाता है। अतः भारतीय दर्शन के प्रारम्भिक विद्यार्थी के लिए पाठ्यपुस्तक के रूप में यह बहुमूल्य सिद्ध हुआ है। इस पर चौदहवीं सदी में सोम-

तिलक ने, पन्द्रहवीं सदी में गुणरत्न ने तथा इन के बाद मणिभद्र ने टीका लिखी है ।

[प्रकाशन— १ गुणरत्नकृत टीका सहित — स एल्. सुआली, विल्लॉयिका इन्स्टिका, कलकत्ता १९०५-७, २ मणिभद्रटीकासहित — सं. दामोदरलाल गोस्वामी, चौखम्बा संस्कृत सीरीज १९०५; ३ गुणरत्नटीकासहित — आत्मानन्द सभा, भावनगर १९०७, ४ मूल — जैन धर्मप्रसारक सभा, भावनगर, १९१८]

सर्वज्ञसिद्धि—सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करनेवाले इस ग्रन्थ का विस्तार ३०० श्लोको जितना है । इस पर आचार्य ने स्वयं टीका लिखी है ।

[प्रकाशन— ऋषभदेव केसरीमल प्रकाशनसंस्था, रतलाम १९२४]
अनेकान्तसिद्धि, **आत्मसिद्धि**, **स्याद्वादकुचोद्यपरिहार**—इन तीन ग्रन्थों का उल्लेख आचार्य ने अनेकान्तजयपताका में किया है । ये उपलब्ध नहीं हैं ।

भावनासिद्धि—इस का उल्लेख आचार्य ने सर्वज्ञसिद्धि में किया है । यह भी उपलब्ध नहीं है ।

परलोकसिद्धि—इस का उल्लेख सुमति गणी ने किया है । यह भी अनुपलब्ध है ।

न्यायप्रवेशटीका—पाचवीं सदी के वैदिक आचार्य दिग्नाग के न्यायप्रवेश की यह टीका है । जैनेतर ग्रन्थों पर जैन आचार्यों ने कई टीकाएँ लिखीं हैं । इस परम्परा का प्रारम्भ हरिभद्र की प्रस्तुत टीका से होता है । इस का विस्तार ६०० श्लोको जितना है । इस पर श्रीचन्द्र सूरि ने टिप्पण लिखे हैं ।

[प्रकाशन—सं. आ वा ध्रुव, गायकवाड ओरिएण्टल सीरीज, बडौदा १९२७-३०.]

तत्त्वार्थाधिगमटीका—उमास्वाति के भाष्यसहित तत्त्वार्थ की श्वेतावर परम्परा में यह पहली टीका है । इस का विस्तार ११००० श्लोकों जितना है । हरिभद्र इसे पूरी नहीं कर सके थे — इस का उत्तरार्ध यशोभद्र द्वारा लिखा गया है ।

[प्रकाशन—आत्मानन्द सभा, भावनगर]

न्यायावतारटीका—सिद्धसेन के न्यायावतार की यह टीका अनुपलब्ध है। बृहद्विपनिका के अनुसार इस का विस्तार २०७३ श्लोकों जितना था (क्र ३६५, जैन साहित्य संशोधक खण्ड १, भाग २)।

हरिभद्र के अन्य ग्रन्थों के नाम इस प्रकार हैं—धर्मविन्दु, धर्मसंग्रहणी, योगविन्दु, योगदृष्टिसमुच्चय, श्रावकप्रज्ञप्ति, समरादित्यकथा, धूर्ताख्यान, पचवस्तु, अष्टकप्रकरण, विंशतिविशिका, षोडशक, पचाशक, दर्शनसप्तति, लग्नशुद्धि, लोकतत्त्वनिर्णय, उपदेशपद, सम्यक्त्वसप्तति, सम्बोधप्रकरण, धर्मलाभसिद्धि, संसारदावानलस्तुति, बोटिकप्रतिपेघ, अर्ह-च्छ्रीचूडामणि, बृहत्मिथ्यात्वमथन, ज्ञानपचकन्याख्यान आदि। उन्हो ने जिन आगमग्रन्थों पर टीकाएं लिखी हैं वे इस प्रकार है—आवश्यक, दशवैकालिक, पिंडनिर्युक्ति, जीवाभिगम, प्रज्ञापना, अनुयोगद्वार, नन्दी, चैत्यवन्दन, पंचसुत्त, वर्गकेवली, क्षेत्रसमास, सग्रहणी, ओघनिर्युक्ति।

२२. मल्लवादी (द्वितीय)—वौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति के न्यायविन्दु नामक ग्रन्थ पर धर्मोत्तर ने प्रदीप नामक टीका लिखी है। इस टीका पर मल्लवादी ने टिप्पन लिखे हैं। ये मल्लवादी नयचक्र के कर्ता से भिन्न हैं। धर्मोत्तर से उत्तरवर्ती होने के कारण इन का समय आठवीं सदी में या उस के कुछ बाद का है। सूरत ताम्र पत्र में^२ सेनसंघ के आचार्य मल्लवादी का उल्लेख है—उन के प्रशिष्य अपराजित को सन ८२१ में कुछ दान दिया गया था। अतः वे आठवीं सदी के उत्तरार्ध में हुए हैं। सम्भव है कि उन्होंने ही धर्मोत्तरटिप्पन लिखे हों। इस टिप्पन की एक प्रति सं १२०६ = सन ११५० की लिखी हुई है। अतः उस के पूर्व ये मल्लवादी हुए हैं यह स्पष्ट है^२।

१) एपिग्राफिका इन्डिया २१ पृ. १३३.। २) प्रभावकचरित के अभयदेव प्रबन्ध में ग्यारहवीं सदी के उत्तरार्ध के एक मल्लवादी आचार्य का वर्णन मिलता है। अभयदेव ने जब स्तम्भतीर्थ (खम्भात) में पार्श्वनाथमन्दिर की प्रतिष्ठापना कराई तब इन मल्लवादी के शिष्य आश्वेश्वर वहा 'कर्मान्तकर' थे।

[प्रकाशन—म. शेषीट्टी जी, विद्याभिका हृदिका, गेट पीटरी-वर्ग, १९०९.]

२३. सुमति (सुमति)—वादिगण ने पार्थिवगि में (१-२२) सुमतिपूत्र के टोलाकार सुमति का उल्लेख इन शब्दों में किया है—

नम सुमतिं तन्मे भाद्रपतिर्वाजाय ।

सुमतिर्विभक्ता येन सुमत्प्रोचिमी ॥

दिगम्बर परम्परा के सुमति नामक विद्वान् के पुत्रियों का सम्बन्ध बौद्ध आचार्य शान्तरक्षिता ने तरुमण (वा. १२६४) में किया है । ये सुमति उपर्युक्त सुमति में अभिन्न प्रतीत होते हैं । सुमतिनामक नामक रचना के कारी सुमतिदेव का वर्णन मन्त्रिणेषुपमति में इन शब्दों में है (जैन शिलालेख माल भा. १ पृ. १०३)—

सुमतिःसमु सुन येन । सुमतिमत्तभावाया कान ।

परिचापनरयणार्थिना सुमतिवोदितार्थि भराधिना ॥

सूक्त तानत्र में जन ८२१ में सुमति पृथगाः के विषय अस्मिता गुरु को कुछ दान दिये जाने का वर्णन है । इस में सुमति का सम्य आठवीं नदी के उत्तराध में प्रतीत होता है । इस दान पर में उन्हें मेन-सघ के आचार्य तथा गणराश्री के विषय कहा है (एपिक्रिया उग्रिका २१ पृ. १३३) । सुमति का कोई अन्य उल्लेख उपर्युक्त नहीं है ।

२४. वार्दाभर्मिठ—स्वाद्वादमिदि मन्त्राभर्मिठ की महत्त्वपूर्ण रचना है । इस का उपलब्ध संस्करण अपूर्ण है तथा इस में १६ प्रकरण एवं कुछ ६७० कारिकाएँ हैं । जीव का स्वप्न अस्तित्व, क्षणिकवाद-निगमन, सहानेकान्त, कमानेकान्त, निरावाद-गण्डन, ईश्वर का सर्वज्ञत्व, जगत का कर्तृत्व, सर्वज्ञ का अस्तित्व, अर्थापत्ति प्रमाण, वेद का पुरुषकृतत्व, प्रामाण्य की उत्पत्ति, अभाव प्रमाण, तर्कप्रमाण, गुण तथा गुणी का अमेद, ब्रह्मवादनिगमन तथा अपोहवादनिगमन ये विषय इस में चर्चित हैं ।

[प्रकाशन—स. प. दरवारीलाल, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई, १९५०.]

वादीभासिंह यह उपाधि शिलालेखों में कई आचार्यों को दी गई है अतः प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता का समय और व्यक्तित्व निश्चिन करना कठिन है। इस के दार्शनिक उल्लेखों आदि को देख कर सपादक पं. दरबारी-लाल ने आठवीं सदी के अन्त या नौवीं सदी के प्रारम्भ में उन का समय माना है। गद्यचिन्तामणि तथा क्षत्रचूडामणि ये दो काव्यग्रन्थ वादीभासिंह नामक आचार्य के हैं तथा गद्यचिन्तामणि के प्रारम्भ में उन्होंने ने पुष्पसेन को गुरु माना है। श्रवणबेलगोल के एक लेख के अनुसार पुष्पसेन अकलक के गुरुबन्धु थे^१ अतः उन का समय भी आठवीं सदी के अन्त में या नौवीं सदी के प्रारम्भ में प्रतीत होता है। यदि यही आचार्य स्याद्वादसिद्धि के कर्ता हों तो वादिराज तथा जिनसेन द्वार प्रशसित वादिसिंह से वे अभिन्न हो सकते हैं। वादिराज ने 'दिग्गज तथा धर्मकीर्ति के मान को भग्न करनेवाले' ऐसा वादिसिंह का वर्णन किया है (पार्श्वचरित सर्ग १) —

स्याद्वादगिरमाश्रय वादिसिंहस्य गर्जिते ।

दिग्गजस्य मदध्वंसे कीर्तिभंगो न दृर्घटः ॥

जिनसेन ने वादिसिंहको कवि, वाग्मी तथा गमकों में श्रेष्ठ माना है — (आदिपुराण १-५४) —

कवित्वस्य परा सीमा वाग्मिन्वस्य परं पदम् ।

गमकत्वस्य पर्यन्तो वादिसिंहोऽर्च्यते न कैः ॥

जिनसेन से पूर्व होने के कारण वादिसिंह का समय नौवीं सदी के प्रारम्भ में या उस से कुछ पहले है।

दूसरी ओर गद्यचिन्तामणि के कर्ता को ओडयदेव यह विशेषण दिया मिलता है और यही विशेषण-नाम बारहवीं सदी के आचार्य अजितसेन का भी था तथा उन्हें वादीभासिंह यह उपाधि भी दी जाती थी^२। अतः यदि वे स्याद्वादसिद्धि के कर्ता हों तो उन का समय

१) जैन शिलालेखसंग्रह भा. १ पृ. १०५

२) जैन शिलालेख संग्रह भा. १

बारहवीं सदी सुनिश्चित होगा। इन दो पक्षों में कौनसा अधिक योग्य है यह प्रश्न अनुसन्धानयोग्य है।

२५. प्रभाचन्द्र—वीरमेन ने प्रमाणपरीक्षा भाग में प्रभाचन्द्र के किसी ग्रन्थ से नय का लक्षण उद्धृत किया है। वीरमेन से पूर्व होने से इन प्रभाचन्द्र का समय आठवीं सदी के अन्त में या उग में कुछ पहले का है। इसी समय के आनवास हम्बिजपुराण में कुमारमेन के शिष्य प्रभाचन्द्र का वर्णन इन शब्दों में मिलता है—

आकूपारं यशो लोके प्रभाचन्द्राभ्यां तन्म ॥

गुरोः कुमारसेनस्य विनम्यजिता मन्त्र ॥

महापुराण के प्रारम्भ में (१-४७) चन्द्रोदय के कर्ता प्रभाचन्द्र का वर्णन इस प्रकार है—

चन्द्राशुशुभयगम प्रभाचन्द्रर्षि स्तुते ।

कृत्वा चन्द्रोदय येन शक्तदान्तादिन जगत ॥

इन प्रभाचन्द्र का कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। न्यायकुमुदचन्द्र आदि के कर्ता प्रभाचन्द्र इन से कोई तीनसौ वर्ष बाद हुए हैं। चन्द्रोदय तथा न्यायकुमुदचन्द्र में नामसाम्य के कारण इन दोनों में एकता का भ्रम कुछ वर्ष पहले गूढ हुआ था।

२६. कुमारनन्दि—इन के वादन्याय नामक ग्रन्थ का उल्लेख विद्यानन्द ने तीन ग्रन्थों में किया है। श्लोकार्णिक (पृ. २८०) में राजप्राश्रिक—वादसभा के निर्णायक सदस्यों का स्वरूप कुमारनन्दि के अनुसार बताया है। प्रमाणपरीक्षा में (पृ. ७२) हेतु के एकमात्र लक्षण का अनुमान के प्रयोग के साथ सामञ्जस्य बतलाने हुए कुमारनन्दि का मत

१) अष्टसहस्रीटिप्पण में समन्तभद्र (द्वितीय) ने वादीभरिह की आत्मीमासु टीका का उल्लेख किया है ऐसा कुछ विद्वानों का मत है। किन्तु टिप्पण या वह अज्ञान से पढ़ने पर स्पष्ट होगा कि वहाँ टिप्पणकर्त्ताने अकल्फदेव को ही वादीभरिह यह विशेषण दिया है। २) धवला भाग १ पहावना पृ ६१. ३) इस भ्रम का निवारण न्यायकुमुदचन्द्र की प्रस्तावना में विस्तार में किया गया है। ४) कुमारनन्दिनवाहुर्वा-
द्व्यायविवक्षणाः । राजप्राश्रिकवामर्थमेवम्भूतमसंशयम् ॥

उद्धृत किया है^१। पत्रपरीक्षा में यही प्रसंग कुछ विस्तारसे दिया है^२(पृ. ३)। बौद्ध साहित्य में धर्मकारिणिकृत वादन्याय प्रसिद्ध है उसी विषय का जैन-दर्शन के अनुकूल स्वरूप प्रस्तुत ग्रन्थ में दिया होगा ऐसा उपर्युक्त उद्धरणों से प्रतीत होता है। ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है।

गण राजा पृथ्वीकौंगणि के शक ६९८ (= सन ७७६) के एक दानपत्र में यापनीय सघ के आचार्य चंद्रनन्दि व उन के शिष्य कुमारनन्दि का उल्लेख है^३। ऐसी स्थिति में ८वीं सदी का उत्तरार्ध यह उन का समय निश्चित होगा। इसी समय के लगभग एक और कुमारनन्दि का उल्लेख भी प्राप्त होता है— ये कोण्डकुन्देय अन्वय के सिर्मलगेगुरु गण के आचार्य थे तथा इन के प्रागेष्य वर्धमानगुरु को राष्ट्रकूट राजा कम्भदेव ने सन ८०८ में कुछ दान दिया था^४। इन दोनों में वादन्याय के कर्ता कौनसे हैं यह विषय विचारणीय है।

हेतुबिन्दुटीकालोक नामक बौद्ध ग्रन्थ में स्याद्वादकेशरी के वादन्याय ग्रन्थ का तथा उस की कुलभूषणकृत टीका का उल्लेख है^५। यहाँ स्याद्वादकेशरी यह किसी विद्वान की उपाधि प्रतीत होनी है। यदि वादन्याय नाम का कोई दूसरा ग्रन्थ न हो तो यह उपाधि कुमारनन्दि की भी मानी जा सकती है।

पचासिकायतात्पर्यटीका के प्रारम्भ में जयसेन ने कुन्दकुन्द के गुरु के रूप में कुमारनन्दि सिद्धान्तदेव का उल्लेख किया है, किन्तु इस का प्रस्तुत लेखक से कोई सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता।

२७. शाकटायन—यापनीय सघ के आचार्य पाल्यकीर्ति का दूसरा नाम शाकटायन था। इन्होंने ने स्त्रीमुक्ति प्रकरण तथा केवलभुक्ति प्रकरण

१) तथा चाभ्यधायि कुमारनन्दिभट्टारकै अन्यथानुपपत्त्येकलक्षणं लिङ्गामग्यते । प्रयोगपरिपाटी तु प्रतिपाद्यानुरोधत ॥ २) कुमारनन्दिभट्टारकैरपि स्ववादन्याये निगदि-सत्त्वात् प्रतिपाद्यानुरोधेन प्रयोगेषु पुनर्यथा । प्रतिज्ञा प्रोच्यते तज्ज्ञैः तथोदाहरणादिकम् ॥ इत्यादि ३) जैन साहित्य और इतिहास पृ ७९. ४) जैन शिलालेख संग्रह भा. ४ (मुद्रणाधीन) । ५) तथा चात्रादीत् वादन्याये याद्वादकेशरी अखिलस्य वस्तुन अनैकान्तिकत्व सत्त्वात् अन्यथार्थक्रिया कुतः इति । एतच्च व्याचक्षाणेन कुलभूषणेन टीकाकृता एवं व्याख्यातमुपपादित च । (पृ ३७३)

की रचना की। इन में क्रमशः ५५ और ३४ पद्य हैं। दिगम्बर सम्प्रदाय के विद्वान मानते थे कि स्त्रियों को मुक्ति नहीं मिल सकती तथा केवल ज्ञान प्राप्त करने पर पुरुष भोजन नहीं करते—इन मतों का तार्किक शैलीमें खण्डन इन प्रकरणों में किया है। इस विषय में बाद में विद्वानों में जो वाद चलता रहा उस का मूलाधार प्रायः ये प्रकरण ही हैं।

[प्रकाशन—जैन साहित्य सङ्गोथक खंड २ अंक ३-४ (मूलमात्र)]

शाकटायन सम्राट अमोघवर्ष (सन ८१४-८७८) के समकालीन थे। तदनुसार ९ वीं सदी का मध्य यह उन का समय है। शाकटायन शब्दानुशासन (व्याकरण) तथा उसकी अमोघवृत्ति ये उन के अन्य ग्रन्थ हैं।

२८ वसुनन्दि—इन्होंने समन्तभद्र की आप्तमीमासापर वृत्ति लिखी है। इन के संस्करण में आप्तमीमासा के अन्त में एक मंगलश्लोक अधिक है—अकलक के संस्करण में ११४ तथा वसुनन्दि के संस्करण में ११५ श्लोक हैं। विद्यानन्द ने इस भेद का उल्लेख किया है। यदि यह संस्करणभेद वसुनन्दि के पहले का नहीं हो तो वसुनन्दि का समय विद्यानन्द के पहले—नौवीं सदी के पूर्वार्ध में मानना होगा। उन की वृत्ति में इस का विरोधक कोई उल्लेख नहीं है। किन्तु ऐसी स्थिति में भूलाचारवृत्ति तथा उपासकाध्ययन ये रचनाएँ किसी अन्य वसुनन्दि की माननी होंगी। इन दोनों का समय बारहवीं सदी में निश्चित हुआ है। अतः देवागमवृत्ति के कर्ता इन से भिन्न हैं या अभिन्न यह प्रश्न अनुसन्धान योग्य है।

[प्रकाशनों की सूचना समन्तभद्र के परिचय में दी गई है।]

२९. विद्यानन्द—बौद्ध पण्डितों के आक्रमणों से जैन दर्शन की रक्षा अकलक ने की थी। उसी प्रकार नैयायिक तथा वेदान्ती पण्डितों के आक्षेपों का उत्तर देने का कार्य विद्यानन्द ने सफलतापूर्वक पूरा किया।

१) जैन साहित्य और इतिहास पृ ३०० में प. नाथूराम प्रेमी। [वसुनन्दिश्राव का चार की प्रस्तावना में प. हीर.ल.ल।

विद्यानन्द के नौ ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। इन में तीन व्याख्यानात्मक तथा छह स्वतन्त्र हैं। इन का क्रमः परिचय इस प्रकार है।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक— यह तत्त्वार्थसूत्र की विशद व्याख्या १८००० श्लोकों जितने विस्तार की है। मूल सूत्रों के विषय में साधक-वाधक चर्चा के लिए श्लोकवद्ध वार्तिक तथा उन का लेखक द्वारा ही गद्य में स्पष्टीकरण ऐसी इस की रचना है अतः इसे श्लोकवार्तिकालंकार यह नाम भी दिया गया है। ग्रन्थ का आवे से अधिक भाग पहले अध्याय के स्पष्टीकरण में लिखा गया है। इस के प्रारम्भ में मोक्षमार्ग के उपदेशक सर्वज्ञ की सिद्धता, मोक्ष प्राप्त करनेवाले जीव की सिद्धता तथा अद्वैत-वादादि का निरसन प्रस्तुत किया है। ज्ञान के प्रकार, प्रमाण, नय तथा निक्षेपों की भी विस्तृत चर्चा की है। शेष अध्यायों का विवेचन मुख्यतः आगमाश्रित है।

[प्रकाशन— १ मूल— स. प. मनोहरलाल, प्र. रामचन्द्र नाथारंगजी, १९१८, बम्बई, २ मूल व. हिन्दी अनुवाद— पं. माणिकचन्द्र कौन्देय, आ. कुन्थुनागर ग्रन्थमाला, १९४९, सोलापूर]

अष्टसहस्री—समन्तभद्र की आत्ममीमासा तथा उस की अकलंककृत अष्टशंती टीका पर यह विस्तृत व्याख्या है। नाम के अनुसार ८००० श्लोकों जितना इस का विस्तार है। लेखक के ही कथनानुसार यह टीका बहुत परिश्रम से लिखी गई है—‘कष्टमहस्रीसिद्धा’ है। इसकी रचना में कुमारसेन के वचन साहाय्यक हुए थे—इसे लेखक ने ‘कुमारसेनोक्ति-वर्धमानार्था’ कहा है। आत्ममीमासा की टीका होने से इसे देवागमलंकार भी कहा गया है। मूल ग्रन्थानुसार त्रिविध एकान्तवादों का विस्तृत निरसन इस में है। साथ ही प्रारम्भ में शब्द और अर्थ के सम्बन्ध में विधि, नियोग, भावना आदि वादों का विस्तृत समालोचन प्रस्तुत किया है—यह प्रायः स्वतन्त्र विषय भी चर्चित है। इस ग्रन्थ पर लघुसमन्तभद्र ने टिप्पण लिखे हैं तथा यशोविजय ने विषमपदतात्पर्यविवरण लिखा है।

[प्रकाशन—मूल तथा टिप्पण—स. प. वशीधर, प्र. रामचन्द्र-नाथारंगजी गाधी, १९१५, अकलूज (जि. शोलापुर)]

युक्त्यनुशासनालंकार—यह समन्तभद्र के युक्त्यनुशासन की टीका है, इस का विस्तार ३००० श्लोकों जितना है। मूल में उल्लिखित चार्वाकादि दर्शनों के पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्षों का इस में विस्तार से स्पष्टीकरण किया है।

[प्रकाशन—मूल—स. श्रीलाल व इन्द्रलाल, मागिकचन्द्र ग्रन्थ-माला १९२०. बम्बई]

विद्यानन्दमहोदय—यह लेखक की प्रथम रचना थी जो अनुपलब्ध है। लेखक के अन्यग्रन्थों में इस के जो उल्लेख हैं उन से पता चलता है कि इस में अनुमान का स्वरूप, द्रव्य के एकत्र का निषेध, सर्वज्ञ त्रिप्रयक आक्षेपों का समाधान आदि विपर्या की चर्चा थी। १२ वीं सदी में देवसूरि ने इस ग्रन्थ का उल्लेख किया है^१ अतः तब तक यह ग्रन्थ विद्यमान था यह स्पष्ट है। किन्तु बाद में उस का पता नहीं चलता।

श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र—यह ३० पद्यों का छोटासा स्तोत्र है। श्रीपुर के पार्श्वनाथजिन^३की प्रशंसा करते हुए इस में पहले स्याद्वाद का समर्थन किया है तथा बाद में मीमांसक, नैयायिक, साह्य तथा बौद्धों के प्रमुख मतों का संक्षेप में खण्डन किया है। अन्तिम श्लोक में विद्यानन्द महोदय का श्लेष उल्लेख है अतः यह प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता की ही कृति प्रतीत होती है। पुष्पिका में कर्ता के गुरु का नाम अमरकीर्ति दिया है—इस का अन्य साधनों से समर्थन नहीं होता।

[प्रकाशन—मूल व मराठी टीका—पं. जिनदास शास्त्री, प्र.हिराचद गौतमचंद्र गाधी, निमगाव, १९२१]

१) अष्टसहस्री पृ. २९०, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ. २७२, आप्तपरीक्षा पृ. ६४ आदि. २) स्याद्वादरत्नाकर पृ. ३४९. ३) पं. जिनदासशास्त्री ने इसे सिरपुर के अन्तरिक्षपार्श्वनाथ का उल्लेख माना है (प्रस्तावना पृ. ३) किन्तु यह सन्दिग्ध है।

आप्तपरीक्षा—तत्त्वार्थसूत्र के प्रारम्भ के ' मोक्षमार्गस्य नेतारम् ' आदि श्लोक को आधारभूत मानकर इस प्रकरण की रचना हुई है। इस के मूल श्लोक १२४ हैं, तथा उन पर लेखक की ही गद्य टीका—आप्त-परीक्षालकृति है जिस का विस्तार ३००० श्लोकों जितना है। इस प्रकरण में मुख्यतः चार मतों का निरसन है—नैयायिकसंमत ईश्वर, साख्य-संमत प्रकृति, बौद्धसंमत अद्वैतादिवाद तथा मीमांसकसंमत वेदप्रामाण्य इन का विचार किया है—तथा इन की तुलनामें मोक्षमार्ग के उपदेशक तीर्थंकर सर्वज्ञ की श्रेष्ठता स्पष्ट की है।

[प्रकाशन—१ मूल श्लोक—सनातन जैन ग्रंथमाला का प्रथम गुच्छक, १९०५, काशी; २ मूल तथा टीका—सं. प गजाधरलाल, सना-तन जैन ग्रंथमाला, १९१३ काशी, ३ मूल श्लोक व हिंदी अनुवाद—प. उमरावसिंह, काशी, १९१४; ४ मूल व टीका—जैनसाहित्यप्रसारक कार्यालय, १९३०, बम्बई, ५ मूल व टीका का हिंदी अनुवाद—स.पं. दरवारीलाल, वीरसेवामन्दिर १९४९, दिल्ली]

प्रमाणपरीक्षा—इस प्रकरण का विस्तार १४०० श्लोकों जितना है। जैनमतानुसार प्रमाण का लक्षण सम्यग्ज्ञान ही हो सकता है, नैयायिकों का इन्द्रिय संनिकर्षादि को प्रमाण मानना अथवा बौद्धों का विकल्परहित ज्ञान को ही प्रत्यक्ष मानना अयोग्य है यह इस में स्पष्ट किया है। तद-नंतर प्रमाण का विषय अंतरंग तथा बहिरंग दोनों प्रकार का होता है यह स्पष्ट किया है। अन्त में प्रमाणों की संख्या और उपभेदों का विशेषतः अनुमान के अंगों का—वर्णन किया है।

[प्रकाशन—मूल—स. प. गजाधरलाल, सनातन जैन ग्रंथमाला, १९१४, काशी]

पत्रपरीक्षा—यह प्रकरण गद्यपद्यमिश्रित है तथा इस का विस्तार ५०० श्लोकों जितना है। वादसभा में वादी गूढ शब्दों से प्रथित तथा अनुमानप्रयोगसहित श्लोक को प्रतिवादी के सन्मुख रखता था—उसे पत्र

१) विद्यानन्द की दृष्टि में यह श्लोक तत्त्वार्थसूत्रकर्ता का ही है तथा समन्तभद्र ने इसी पर आप्तमीमांसा की रचना की है। इस मत के परीक्षण का सारांश ऊपर समन्तभद्र के समयनिर्णय में दिया है।

यह पारिभाषिक सज्ञा थी । इस पत्रश्लोक का स्पष्टीकरण यदि प्रतिवादी न कर सके तो उस का पराजय होता था । प्रस्तुत प्रकरण में आचार्य ने पत्रश्लोक का अर्थ अनेकान्तात्मक ही होना चाहिए यह स्पष्ट किया है तथा एकान्तवादी पत्रों की सदोपता स्पष्ट की है ।

[प्रकाशन—मूल—स. पं. गजावरलाल, सनानन जैन ग्रन्थमाला, १९१३, काशी]

सत्यशासनपरीक्षा—यह प्रकरण खण्डित रूप में प्राप्त हुआ है तथा अभी अप्रकाशित है । प्राप्त परिचय के अनुसार^१ इस का विस्तार १००० श्लोकों जितना है । इस में पुरुषार्थद्वैत, शब्दाद्वैत, विज्ञानाद्वैत, चित्राद्वैत, चार्वाक, बौद्ध, साख्य, न्यायवैशेषिक, मीमांसा, तत्त्वोपप्लव तथा अनेकान्त (जैन) दर्शनो के सिद्धान्तों का क्रमशः त्रिचार क्रिया है । उपलब्ध प्रति में शब्दाद्वैत, तत्त्वोपप्लव तथा अनेकान्तदर्शन का परिचयपर अंश प्राप्त नहीं है । सम्भव है कि यह आचार्य की आन्तम कृति हो तथा उन के स्वर्गवास के कारण अपूर्ण रही हो ।

समय तथा परम्परा—विद्यानन्द ने अष्टसहस्री (पृ० १६१) में सुरेश्वर के बृहदारण्यकवार्तिक का तथा श्लोकवार्तिक में (पृ० २०६) वाचस्पति की न्यायवार्तिक टीका का उल्लेख किया है । इन दोनों की ज्ञात तिथिया क्रमशः सन ८२० तथा ८४१ हैं । अतः नौवीं सदी के उत्तरार्ध में विद्यानन्द का कार्यकाल प्रतीत होता है । उन्होंने ने अपने तीन ग्रन्थों में सत्यवाक्य नामक राजा का श्लेष शब्दों से उल्लेख किया है^२ । मैसूर प्रदेश के गंग राजवंश में सत्यवाक्य उपाधि चार राजाओं ने धारण की थी । इन में पहले राजा राजमल्ल (प्रथम) का राज्यकाल सन ८१६ से ८५३ तक था^३ । यह उपाधि धारण करनेवाले दूसरे राजा राजमल्ल

१) पं. महेन्द्रकुमार — अनेकान्त व. ३ पृ. ६६०-६५ । भारतीय ज्ञानपीठ बनारस की ओर से इस ग्रन्थ का सम्पादन हो रहा है । २) आप्तपरीक्षा श्लो. १२३: विद्यानन्दै स्वशक्त्या कथमपि कथित सत्यवाक्यार्थसिद्धयै ॥ प्रमाणपरीक्षा श्लो. १- सत्यवाक्याधिपा शश्वद् विद्यानन्दा जिनेश्वरा ॥ युक्त्यनुशासन टीका प्रशस्ति विद्यानन्द-सुधैरलकृतमिदं श्रीसत्यवाक्याधिपै ॥ ३) वाचू कामताप्रसाद ने विद्यानन्द को इस राजा का ही समकालीन माना है (जैन सिद्धान्त भास्कर वर्ष ३, भा. ३, पृ ८७) । पं. दरबारीलाल आप्तपरीक्षाप्रस्तावना में इसी मत को स्वीकार करते हैं ।

(द्वितीय) का राज्यकाल सन ८७० से ९०७ तक था। अण्णिगेरे तथा गावरवाड के दो शिलालेखों में गगराजगुरु वर्धमान के शिष्य महावादी विद्यानन्द का उल्लेख है। उन की शिष्यपरम्परा के सातवे आचार्य त्रिभुवनचन्द्र को सन १०७२ को कुछ दान मिला था उस का इन लेखों में वर्णन है। अतः इन विद्यानन्द का समय सन ९०० के आसपास होना चाहिए—वे राजमल्ल (द्वितीय) के समकालीन थे। हमारा अनुमान है कि ये विद्यानन्द ही श्लोकवार्तिक आदि के कर्ता थे। प्रस्तुत लेखों में उन्हें मूलसंघ-नदिसंघ-बल्लगारगण के आचार्य कहा है तथा माणिक्यनन्दि का उन के गुरुबन्धु के रूप में वर्णन है^२।

३० माणिक्यनन्दि—अवलक द्वारा स्थापित प्रमाणशास्त्र को सूत्ररूप में सरल भाषा में निबद्ध करने का कार्य माणिक्यनन्दी ने किया। उन का एकमात्र ग्रन्थ परीक्षामुख जैन तार्किकों के लिए आदर्श सिद्ध हुआ है तथा जैन तर्कशास्त्र के प्राग्भिक विद्यार्थी के लिए उस का अध्ययन अपरिहार्य है। इस ग्रन्थ में ६ उद्देश हैं तथा सब मिला कर २१२ सूत्र हैं। उद्देशों में क्रमशः प्रमाण का लक्षण, प्रत्यक्ष, परोक्ष, प्रमाण का विषय, फल तथा प्रमाणाभास इन विषयों का विवरण है।

विद्यानन्द के गुरुबन्धु तार्किकार्क माणिक्यनन्दी का उल्लेख ऊपर किया है। हमारे मत से वे ही परीक्षामुख के कर्ता हैं। अतः दसवीं सदी का प्रारम्भ यह उन का समय होगा। प्रचलित मान्यता इस से कुछ भिन्न है। नयनन्दी के सुदर्शनचरित में माणिक्यनन्दी का गुरुरूप

१) राजमल्ल प्रथम तथा द्वितीय के राज्यकाल के लिए देखिए—दि एज ऑफ इम्पीरियल कनौज पृ. १६०, २) इस लेखमें प्रस्तुत विषय से सम्बद्ध पद्य इस प्रकार हैं—परमश्रीजिनशास नके मोदलादी मूलसंघ निरन्तरमोष्पुत्तिरे नदिसंघवेस रिदाटन्वय पे पुवेत्तिरे सन्दर बल्लगारमुख्यगणदो रू गगान्वयविक्रितिवरर्गुरुगळ तामेने वर्धमानमुनिनाथर् धरिणोचक्रदोळ ॥ श्रीनाथर् जैनमगोत्तमरेनिसि तप ख्यातिय ताळदिदर सज्ज्ञानान्तर वर्धमानप्रवरवर शिष्यर् महावादि विद्यानन्दस्वामिगळ तन्मुनिपतिगनुजर् तार्किकार्क-भिधानाधीनर् माणिक्यनन्दिप्रतिगतिगळवर् शासनोदात्तहस्तर् ॥ (एपिग्राफिया इन्डिका, भा. १५, पृ. ३४७)

में उल्लेख है। इस का रचनाकाल सं. ११०० = सन १०४३ है। इस के अनुसार माणिक्यनन्दि ग्यारहवीं सदी के पूर्वार्ध में धारा नगरी में निवास करते थे तथा प्रभाचन्द्र के साक्षात् गुरु थे। इन दो मान्यताओं में कौनसी अधिक उचित है यह प्रश्न अनुसन्धान योग्य है।

प्रभाचन्द्र का प्रमेयकमलमार्तण्ड, अनन्तवीर्य की प्रमेयरत्नमाला, चारुर्कणि का प्रमेयरत्नालकार व शान्ति वर्णी को प्रमेयकण्डिका ये चार टीकाएँ परीक्षामुखपर लिखी गई हैं। इन का परिचय आगे यथास्थान दिया है।

[प्रकाशन — (मूल) १ सनातन ग्रन्थमाला वा प्रथम गुच्छक १९०५ व १९२५, काशा, २ हिन्दी व बंगला अनुवाद सहित — पं. गजाधरलाल तथा सुरेंद्रकुमार, सनातन ग्रन्थमाला, १९१६, कलकत्ता, ३ इंग्लिश अनुवाद सहित — शरच्चन्द्र घोषाल, सेक्रेड बुक्स ऑफ दि जैनज्, लखनऊ १९४०; टीकाओं के प्रकाशनों की सूचना आगे यथास्थान दी है।]

३१. सिद्धर्षि— सिद्धसेन के न्यायावतार की पहली उपलब्ध टीका सिद्धर्षि की है। न्यायावतार के बाद अकलक ने परोक्ष प्रमाण के स्मृति आदि पांच भेद स्थिर किये थे। उस के स्थान में न्यायावतार-प्रणीत अनुमान तथा आगम इन दो भेदों का सिद्धर्षि ने समर्थन किया है। चन्द्रकेवलीचरित्र, उपदेशमालाविवरण तथा उपमितिभवप्रपञ्चा कथा ये सिद्धर्षि के अन्य ग्रन्थ हैं। उपमितिभवप्रपञ्चा कथा की रचना सं. ९६२ = सन ९०६ में हुई थी। अतः दसवीं सदी का पूर्वार्ध यह सिद्धर्षि का समय है। वे दुर्गास्वामी के शिष्य थे।

१) आप्तपरीक्षा प्रस्तावना पृ. ७ में प. दरवारीलाल। २) प्रभाचन्द्र क समय पहले ९ वीं सदी का पूर्वार्ध माना जाता था अतः माणिक्यनन्दि भी उसी समय में माने गये थे। यह मान्यता स्पष्टतः गलत सिद्ध हो चुकी है। ३) प्रभावचरित में सिद्धर्षि तथा माघ (शिशुपालवध के कता) चचेरे भाई थे ऐसा वर्णन है किन्तु यह स्पष्टतः गलत है। माघ का समय सातवीं सदी का उत्तरार्ध सुनिश्चित है अतः वे सिद्धर्षि से दोसौ वर्ष पहले हुए थे।

[न्यायावतारटीका के प्रकाशनों की सूचना पहले सिद्धसेन के परिचय में दी है ।]

३२. अनन्तकीर्ति— अनन्तकीर्ति के 'चार ग्रन्थ ज्ञात' हैं । इन में दो — लघुसर्वज्ञसिद्धि तथा बृहत्सर्वज्ञसिद्धि प्रकाशित हुए हैं । इन का विस्तार क्रमशः ३०० तथा १००० श्लोकों जितना है तथा दूसरा प्रकाण पहले का ही कुछ विस्तृत स्पष्टीकरण है । इन प्रकारों में सर्वज्ञ की सिद्धता का यह आधार माना है कि ज्योतिष, निमित्त आदि शास्त्रों का — जो अनुमान से जाने नहीं जा सकते — किसी ने साक्षात् प्रवर्तन किया है — वही सर्वज्ञ तीर्थंकर हैं । इस के प्रतिपक्ष में कुमारिलभट्ट तथा उन के अनुयायी मीमांसकों ने जो आक्षेप प्रस्तुत किये हैं उन का निर-सन लेखक ने किया है तथा वेद की अपौरुषेयता का भी खण्डन किया है ।

[प्रकाशन— लघीयस्त्रयादिसंग्रह में — सं. पं. कलाप्पा निटवे, माणिकचद्र ग्रन्थमाला, १९१५, बम्बई]

अनन्तकीर्ति के दो ग्रन्थों के उल्लेख मिलते हैं जो अनुपलब्ध हैं । इन में स्वतःप्रामाण्यभंग का उल्लेख अनन्तवीर्य ने सिद्धिविनिश्चयटीका में किया है^१ । नाम से प्रतीत होना है कि इस में वेद स्वतः प्रमाण हैं इस मीमांसक-मत का खण्डन रहा होगा । दूसरा ग्रन्थ जीवसिद्धि-निबन्ध है । इस का उल्लेख वादिराज ने किया है^२ । समतभद्र के जीवसिद्धि नामक ग्रन्थ का पहले उल्लेख किया है । सम्भव है कि अनन्तकीर्ति का प्रस्तुत ग्रन्थ उसी की टीका हो^३ । वादिराज तथा अनन्तवीर्य द्वारा उल्लेख होने से अनन्तकीर्ति का समय दसवीं सदी के उत्तरार्ध से पहले सिद्ध होता है । उन्होंने विद्यानन्द के ग्रन्थों का उपयोग किया है^४ । अतः दसवीं सदी का पूर्वार्ध यह उन का समय निश्चिन होता है ।

- १) शेषमुक्तवत् अनन्तकीर्तिकृते स्वतःप्रामाण्यभगादवसेयम् (पृ. २३४) ।
 २) आत्मनैवाद्वितीयेन जीवसिद्धि निबन्धना । अनन्तकीर्तिना सुक्तिरत्रिमासेषु लक्ष्यते ॥ पार्श्वचरित १-२४। ३) जैन साहित्य और इतिहास पृ ४०४ में प. नाथयुगम प्रेमी । ४) सिद्धिविनिश्चयटीका प्रस्तावना पृ ८५ में पं. मदनकुमार ।

३३ सोमदेव—गौटसंघ के आचार्य नेमिदेव के शिष्य सोमदेव अपने समय के प्रथिययश लेखक थे। कर्नाज के राजा महेंद्रपाल (द्वितीय) तथा वेमुलवाड के चालुक्य राजा अरिकेसरी द्वारा वे सम्मानित हुए थे। शक ८८१ = सन ९५९ में उन का यशस्विलकचम्पू पूर्ण हुआ था तथा शक ८८८ = ९६७ में अरिकेसरी ने उन्हें एक दानपत्र दिया था^१। अतः दसवीं सदी का मध्य यह उन का कार्यकाल था। उन के यशस्विलक तथा नीतिवाक्यामृत ये दो ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। नीतिवाक्यामृत की प्रशस्ति में उन्होंने अपने तीन ग्रन्थों का उल्लेख किया है—महेन्द्रमातलिसंनल्प, पण्यवृत्तिप्रकरण तथा युक्तिचिन्तामणि स्तव। इन में अनेक ग्रन्थ के नाम से प्रतीत होता है कि वह तार्किक विषयों से सम्बन्ध होगा। अरिकेसरी ने सोमदेव को जो दानपत्र दिया था उस में उन के एक और ग्रन्थ म्याद्रादोपनिषद् का उल्लेख है। यह ग्रन्थ भी नाम से तर्कविषयक प्रतीत होता है। ये ग्रन्थ अनुपलब्ध होने से उन के विषय में अधिक वर्णन सम्भव नहीं है।

३४. अनन्तवीर्य—अकलकदेव के सिद्धिविश्वय पर अनन्तवीर्य ने विस्तृत टीका लिखी है। इन का विस्तार १८००० श्लोकों जितना है। अनन्तवीर्य रविभद्र के शिष्य थे तथा द्राविड सघान्तर्गत—नन्दिसंघ—अरुगळ अन्वय के आचार्य थे^२। उन्होंने प्रस्तुत टीका में सोमदेव के यशस्विलकचम्पू से एक श्लोक उद्धृत किया है अतः उन का समय सन ९५९ के बाद का है। वादिराज ने^३ तथा प्रभाचन्द्र ने अनन्तवीर्य की प्रशंसा की है अतः वे सन १०२५ के पहले हुए हैं। इस तरह उन का समय दसवीं सदी का उत्तरार्ध विश्वतत्त्व होता है। प्रस्तुत टीका में उन्होंने ने मूल ग्रन्थ का विग्रह स्पष्टीकरण करते हुए

१) जैन साहित्य और इतिहास (पृ. १७७)। २) इन के पहले एक और अनन्तवीर्य हुए थे तथा उन्होंने भी सिद्धिविश्वयपर टीका लिखी थी जो प्राप्त नहीं है। प्रमेयरत्नमाला के कर्ता अनन्तवीर्य इन के कोई एक सदी बाद हुए हैं। विस्तृत विवरण के लिए देखिए—सिद्धिविश्वय टीका की प्रस्तावना पृ. ७५-८९। ३) वन्देयानन्तवीर्याब्द यद्वागमृतवृष्टिभिः। जगत् जिघत्सन् निर्वाण शून्यवादहुताशन ॥ पार्थचरित १-२३।

विशेष कर बौद्ध पण्डितों के पूर्वपक्ष उद्धृत कर उन का विस्तृत खण्डन किया है। अनन्तवीर्य ने अकलकदेव के प्रमाणसग्रह पर भी टीका लिखी थी। किन्तु वह उपलब्ध नहीं है।

[प्रकाशन—सिद्धिविनिश्चयटीका—स—प महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, १९५९, बनारस]

३५. अभयदेव—सिद्धसेन के सन्मतिमूत्र की एकमात्र उपलब्ध टीका अभयदेव ने लिखी है। वे चन्द्र कुल के प्रद्युम्नसूरि के शिष्य थे। उन के शिष्य धनेश्वरसूरि परमार राजा मुज्ज क्री सभा में सम्मानित हुए थे अतः उन की परम्परा राजगच्छ नाम से प्रसिद्ध हुई। तदनुसार अभयदेव का समय दसवीं सदी का उत्तरार्ध है। वादविवादों में कुशलता के कारण उन्हें तर्कपचानन यह विरुद्ध दिया गया था। सन्मति की मूल १६७ गाथाओं पर अभयदेव ने २५००० श्लोकों जितनी टीका लिखी। इस से स्पष्ट ही है कि, मूल त्रिपय के अतिरिक्त दार्शनिक वादों से सम्बद्ध सभी त्रिपयो के पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्षों का उन्होंने ने विस्तार से सग्रह किया है। उदाहरणार्थ, सन्मति की मंगलाचरणरूप पहली गाथा की टीका में ही प्रानाप्यवाद, वेद की पौरुषेयता, सर्वज्ञ का अस्तित्व, ईश्वर का निरास, आत्मा का आकार तथा मुक्ति का स्वरूप इन विषयों की विस्तृत चर्चा आ गई है। इसी प्रकार दूसरी गाथा की टीका में शब्द और अर्थ के सम्बन्ध के विविध वाद सगृहीत हुए हैं। दूसरे काण्ड की पहली गाथा के विवरण में प्रमाण का स्वरूप तथा उस के भेदप्रभेदों की चर्चा मिलती है। अभयदेव ने अपने समय के साम्प्रदायिक त्रिपयों का भी टीका में समावेश किया है। ऐसे स्थल हैं २-१५ की टीका में केवली के कवलहाार का समर्थन, ३-४९ की टीका में ब्राह्मणत्व जाति का विचार तथा ३-६५ की टीका में मुनियों के वस्त्रधारण तथा तीर्थकरप्रतिमाओं के आभूषणादि का समर्थन। ग्रन्थ के विषयों की इस विविधता के कारण तत्त्वबोधविधायिनी नाम की इस टीका को वादमहार्णव यह नाम भी प्राप्त हुआ है।

११ [प्रकाशन—स. पं सुखलाल तथा वेचरदास, गुजरात पुरा-
तत्त्व मन्दिर, अहमदाबाद, सन १९२३-३० । इस संस्करण में विविध
ग्रंथों से दिये हुए तुलनात्मक टिप्पण उल्लेखनीय हैं ।]

३६, वादिराज—आचार्य वादिराज द्रविडसंधान्तर्गत नन्दिसध
अरुंगल अन्वय के प्रमुख आचार्य थे । वे श्रीपालदेव के प्रशिष्य,
मतिसागर के शिष्य तथा रूपसिद्धिकर्ता दयापाल के गुरुबन्धु थे ।
कल्याण के चातुर्व्य राजा जयसिंह जगदेकमल्ल की सभा में वे सन्मानित
हुए थे तथा सिंहपुर नामक ग्राम उन की जागीर में समाविष्ट था ।
दक्षिण के शिलालेखों में उन की प्रशंसा के अनेक पद्य प्राप्त होते हैं ।

वादिराज के पांच ग्रन्थ प्राप्त हैं तथा एक अनुमल्लव्य है । उन
का पार्श्वनाथ चरित शक सं ९४७=सन १०२५ में पूर्ण हुआ था ।
यशोधर चरित, एकीभावंस्तोत्र, न्यायविनिश्चयविवरण व प्रमाणनिर्णय ये
उन के अन्य प्रकाशित ग्रन्थ हैं । उन के 'त्रैलोक्यदीपिका' ग्रन्थ का
उल्लेख मल्लिषेण प्रशस्ति में मिलता है^१ । इन छह ग्रन्थों में प्रस्तुत विषय
की दृष्टि से दो का परिचय आवश्यक है ।

न्यायविनिश्चयविवरण—यह अकलकदेव के न्यायविनिश्चय
की टीका है । लेखक ने इसे 'तात्पर्यावद्योतिनी व्याख्यानरत्नमाला'
यह नाम भी दिया है । इस का विस्तार २०००० श्लोकों जितना है
तथा यह गद्यपद्य मिश्रित है—पद्यों की संख्या २५०० के आसपास है ।
मूलग्रन्थ के अनुसार इस टीका के भी तीन भाग हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान
तथा प्रवचन । इन विषयों के बारे में विशेषकर प्रज्ञाकर आदि बौद्ध
आचार्यों के आक्षेपों का वादिराज ने विस्तार से खण्डन किया है ।

[प्रकाशन—सं. पं. महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी
१९४९]

प्रमाणनिर्णय—इस ग्रन्थ में प्रमाण, प्रत्यक्ष, परोक्ष व आगम
इन चार अवधारणों में प्रमाणस्वरूप का विशद किन्तु संक्षिप्त वर्णन किया है ।

१) जैन शिलालेखसंग्रह भा. १ पृ. १०८—त्रैलोक्यदीपिका वाणी द्वाभ्यामेवोद-
गादिह । जिनराजत एक्स्मादेक्स्माद् वादिराजतः ॥

[प्रकाशन—स. पं. इन्द्रलाल व खूबचन्द्र, माणिकचन्द्र ग्रंथमाला, बम्बई, १९१७] ’

३७ प्रभाचन्द्र—श्रवणवेलगोल के दो लेखों में^१ मूलसंघ—देशी गण के आचार्य रूप में प्रभाचन्द्र का वर्णन मिलता है। एक लेख में उन्हें पद्मनन्दि का शिष्य तथा कुलभूषण आदि का गुरुबन्धु कहा गया है तथा दूसरे में उन के गुरु का नाम वृषभनन्दि चतुर्मुखदेव एवं गुरुबन्धुओं के नाम गोपनन्दि आदि दिये हैं। बाद में प्रभाचन्द्र धाग नगरी में निवास करने लगे। वहाँ उन के गुरु माणिक्यनन्दि तथा गुरुबन्धु नयनन्दि थे।—उन के दो ग्रन्थों—प्रमेयकमलमार्तण्ड तथा न्यायकुमुदचन्द्र की रचना धारा के परमार राजा भोज तथा उन के पुत्र जयसिंह के राज्यकाल में हुई थी। अतः ग्यारहवीं सदी का मध्य यह उन का कार्यकाल है। उन के अन्य ग्रन्थों में गद्य कथाकोष, सर्वार्थ-सिद्धिदिग्गज, महापुराणदिग्गज तथा शब्दाम्भोजभास्कर (जैनेन्द्रव्याकरण-न्यास) प्रमुख हैं^२।

प्रभाचन्द्र का प्रमेयकमलमार्तण्ड १२००० श्लोकों जिनका विस्तृत है। यह माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख की टीका है। मूल ग्रन्थ के छह उद्देशों के विषयविवेचन के बाद प्रभाचन्द्र ने नय तथा वाद इन दो विषयों के विस्तृत परिशिष्ट लिखे हैं और इस प्रकार माणिक्यनन्दि के अन्तिम सूत्र—सम्भवदन्यद् विचारणीयम्—का हेतु पूर्ण किया है। इस के अतिरिक्त मूल ग्रन्थ के विवेचन में यथास्थान सर्वज्ञवाद, ईश्वरवाद, जीवास्तित्ववाद, वेदप्रामाण्यवाद आदि का भी उन्होंने ने विस्तृत पर्यालोचन किया है।

१) वादिराज के विषय में प. प्रेमी ने ‘जैन साहित्य और इतिहास’ में विस्तृत निबन्ध लिखा है (पृ. २९१)। २) जैन शिलालेख संग्रह भा. १ पृ. २६ तथा ११८। ३) चन्द्रोदय के कर्ता प्रभाचन्द्र इन से कोई तीनसौ वर्ष पहले हुए हैं यह पहले बताया है। रत्नकरण्ड, समाधितन्त्र तथा आत्मानुशासन की टीकाएँ जिन्होंने लिखी हैं वे प्रभाचन्द्र तेरहवीं सदी के प्रारम्भ में हुए हैं। (विस्तार के लिए देखिए—प. कैलाशचन्द्र लिखित न्यायकुमुदचन्द्र की प्रस्तावना तथा जीवराजग्रन्थमाला में प्रकाशित आत्मानुशासन की प्रस्तावना ।)

[प्रकाशन—१ स. प वशीधर, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई १९१२; २ सं. प. महेन्द्रकुमार, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १९४१]

न्यायकुमुदचन्द्र अकलत्रदेव के लघुयज्ञय की टीका है तथा इस का विस्तार १६००० श्लोकों जितना है। मूल ग्रन्थ परीक्षामुख के समान ही प्रमाण विषयक है किन्तु टीका में प्रभाचन्द्र ने प्रमेय विषयों का भी विस्तृत विचार किया है। सन्मतिटीका में अभयदेव ने स्त्रीमुक्ति के विषय में श्वेताम्बर पक्ष प्रस्तुत किया था उस का उत्तर प्रभाचन्द्र ने इस ग्रन्थ में दिया है। साथ ही ब्राह्मणत्व जाति आदि के खण्डन में वे अभयदेव के विचारों का समर्थन भी करते हैं। प्रभाचन्द्र के दोनों ग्रंथों की विशेषता यह है कि उन में उच्चतम वादविषयों की चर्चा में भी भाषा की क्लिष्टता नहीं है। अपनी प्रसन्न-गम्भीर भाषाशैली के कारण ये ग्रन्थ जैनन्याय के अत्युत्तम ग्रन्थों में गिने जाते हैं।

[प्रकाशन—स प कैलाशचन्द्र तथा महेन्द्रकुमार, माणिकचन्द्र ग्रन्थाला, बम्बई, १९३८—४१]

३८. देवसेन— देवसेन धारा नगरी के निवासी थे तथा विमलसेन आचार्य के शिष्य थे। उन का समय दर्शनसार के अनुसार सं. ९९० के आसपास का है। पहले हमने बताया है कि देवसेन के स्वतः उल्लेख शकवर्ष के होना अधिक सम्भव है^१। अतः उन का समय शक ९९० = सन १०६८ के आसपास— ग्याहर्वी सदी का मध्य समझना चाहिए। उन के छह ग्रन्थों में दो नयविषयक हैं। इन में एक नयचक्र ८७ गाथाओं का प्राकृत प्रकरण है। इस में द्रव्यार्थिक तथा पर्यायार्थिक इन दो मूलनयों के सदभूत, असदभूत, उपचरित, अनुपचरित आदि उपनयों का उदाहरणसहित वर्णन किया है।

[प्रकाशन— नयचक्रादिसंग्रह — सं. प वंशीधर, माणिकचन्द्र ग्रन्थाला बम्बई, १९२०]

१) देवन्दि पूज्यपाद के विषय में ऊपर दिया हुआ विवरण देखिए।

दूसरा ग्रन्थ आलापपद्धति सस्कृत गद्य में है तथा इस का विस्तार २५० श्लोकों जितना है। यह नयचक्र का ही प्रश्नोत्तररूप स्पष्टीकरण है। द्रव्यों के गुणों तथा पर्यायों का विवरण इस में अधिक है।

[प्रकाशन— १ दि जैन ग्रंथभंडार काशी का प्रथम गुच्छक — पन्नालाल चौधरी, बनारस १९२५; २ नयचक्रादिसंग्रह में — स. पं. वंशीधर, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई १९२०]

दर्शनसार, आराधनासार, तत्त्वसार तथा भावसंग्रह ये देवसेन के अन्य ग्रंथ हैं।

३९. माइल्ल धवल— देवसेन के नयचक्र को कुछ विस्तृत रूप दे कर माइल्ल धवल — जो सम्भवतः देवसेन के शिष्य थे^१ — ने 'द्रव्य-स्वभाव प्रकाश नयचक्र' की रचना की। इसे बृहत्नयचक्र भी कहा जाता है। यह ग्रन्थ पहले दोहा छंद में लिखा गया था, फिर शुभंकर नामक सज्जन के इस अभिप्राय पर कि यह विषय दोहों में अच्छा नहीं लगता — इस की ४५३ गायार्थों में रचना की गई^२।

[प्रकाशन— नयचक्रादिसंग्रह — स. पं. वंशीधर, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई, १९२०]

४० जिनेश्वर— ये चन्द्रकुल की वज्रशाखा के आचार्य वर्धमान के शिष्य थे। ये मध्यदेश के निवासी कृष्ण ब्राह्मण के पुत्र थे तथा इन का मूल नाम श्रीधर था। इन के बन्धु श्रीपति भी मुनिदीक्षा लेकर बुद्धिसागर आचार्य के नाम से विख्यात हुए थे। अणहिलपुर में दुर्लभराज की सभा में चैत्यवासी मुनियों से शास्त्रार्थ कर के जिनेश्वर ने विधिमार्ग का प्रसार किया। यही परम्परा बाद में खरतर गच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुई। जिनचन्द्र तथा अभयदेव ये जिनेश्वर के प्रधान शिष्य थे।

१) दुसमीरपोयमिवायपताण(?) सिरिदेवसेणजोईण । तेसि पायपसाए उवलद्ध समणतन्चेण ॥ इस की प्रतियों में 'माइल्लधवल्लेण' शब्द पर 'देवसेनशिष्येण' यह टिप्पणी मिली है (जैन साहित्य और इतिहास पृ. १७३)। २) सुणिरुण दोहरथ सिग्घं हसि-रुण सुहंकरो भणइ । एत्थ ण सोहइ अत्थो गाहावघेण त भणउ ॥ दव्वसहावपयास दोहय-बंघेण आसि ज दिट्ठ । तं गाहावघेण य रइय माइल्लधवल्लेण ॥

उस समय श्वेताम्बर सम्प्रदाय के किसी आचार्य का प्रमाणशास्त्र-विषयक वार्तिक ग्रन्थ प्राप्त नहीं था — इस आक्षेप को दूर करने लिये जिनेश्वर ने प्रमालक्ष्म नामक ग्रन्थ लिखा। इस में न्यायावतार के प्रथम श्लोक को आधार मानकर वार्तिक रूप में ४०५ श्लोक लिखे हैं और उन की गद्य वृत्ति कोई ४००० श्लोकों जितनी है। प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इन प्रमाणों का स्वरूप वर्णन कर उपमानादि अन्य प्रमाणों का इन्हीं में अन्तर्भाव होता है यह ग्रंथकर्ता ने स्पष्ट किया है।

[प्रकाशन— तत्त्वविवेचक सभा, अहमदाबाद]

जिनेश्वर के अन्य ग्रन्थ ये हैं—अष्टवप्रकरणवृत्ति (सं १०८०), चैत्यवन्दनविवरण (सं १०९६), पटस्थानक प्रकरण, पचलिगी प्रकरण, निर्वाणलीलावती कथा तथा कथानककोश (कथाकोश प्रकरण) (सं ११०८)। इन से उन की ज्ञात तिथियां सन १०२४ से १०५२ तक निश्चित होती हैं।

४१. शान्तिसूरि—पूर्णतलगच्छ के आचार्य वर्धमान के शिष्य शान्तिसूरि ने भी न्यायावतार पर वार्तिक तथा वृत्ति की रचना की है। वार्तिक की पद्यसंख्या ५७ है। उस की वृत्ति गद्य में है तथा उस का परिमाण २८७३ श्लोकों जितना है। वृत्ति को विचारकलिका यह नाम दिया है। ग्रन्थ के चार परिच्छेद हैं तथा उन में क्रमशः प्रमाण का लक्षण, प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आगम इन विषयों का विचार किया गया है। शान्तिसूरि ने अनन्तकीर्ति, अनन्तवीर्य तथा अभयदेव की कृतियों का उपयोग किया है और उन का ग्रन्थ देवसूरि, देवभद्र तथा चन्द्रसेन के सम्मुख था। अतः उन का समय ११ वीं सदी का मध्य निश्चित होता है— वे प्रायः जिनेश्वर के समकालीन थे। सर्वज्ञवादटीका यह उन की दूसरी तार्किक कृति अनुपलब्ध है। उन की अन्य कृतियों में वृन्दावन, घटकर्पूर, मेघाम्बुदय, शिवभद्र तथा चन्द्रदूत इन पांच काव्यों की टीकाएँ तथा तिलकमंजरी का टिप्पण इन का समावेश होता है।

[प्रकाशन—१ जैननर्कवार्तिक, पण्डित पत्र, काशी १९१७, (मूलमात्र), २ न्यायावतारवार्तिकवृत्ति, सं. प दलसुख मालवणिया, टिप्पणादि सहित, सिंधी ग्रन्थमाला, बम्बई, १९४९]

४२. अनन्तवीर्य (द्वितीय) — इन्होंने ने माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख पर प्रमेयरत्नमाला नामक टीका लिखी है। वैजेय के पुत्र हीरप के अनुरोध पर शातिषेण के लिए इस टीका का निर्माण हुआ। अनन्तवीर्य ने प्रभाचन्द्र का स्मरण किया है^१। तथा उन की कृति का उपयोग हेमचन्द्र ने किया है। अतः ग्यारहवीं सदी का अन्तिम चरण उन का कार्यकाल निश्चिन्त होता है। प्रमेयरत्नमाला पर अजितसेन की न्यायमणिदीपिका तथा चारुकीर्ति की अर्थप्रकाशिका ये दो टीकाएं उपलब्ध हैं। इन का परिचय आगे दिया है।

[प्रकाशन—१ सं. सतीशचंद्र विद्याभूषण, त्रिविधिका इण्डिका, १९०९, कलकत्ता, २ सं. प. फूलचन्द्र, विद्याविलास प्रेस, १९२८, काशी, ३ आधारित मराठी अनुवाद—प. जिनटासशास्त्री, प. द. कुले, लक्ष्मीसेन ग्रन्थमाला, १९३७, कोल्हापूर, ४ पं. जयचन्द्रकृत हिंदी वचनिका, अनन्तकीर्ति ग्रन्थमाला, बम्बई]

४३ चन्द्रप्रभ—इन्होंने ने श्वेतावर परम्परा के पौर्णमिक गच्छ की स्थापना स. ११४९ = सन १०९२ में की थी। अतः ग्यारहवीं सदी का अन्तिम चरण यह उन का कार्यकाल निश्चित है। दर्शनबुद्धि तथा प्रमेयरत्नकोष ये इन के दो ग्रन्थ हैं। प्रमेयरत्नकोष का विस्तार १६८० श्लोकों जितना है। इस में २३ प्रकरण हैं तथा सर्वज्ञसिद्धि आदि विविध वादविषयों की चर्चा उन में की है।

[प्रकाशन— सं. एल्. सुआली, जैनधर्मप्रसारकसभा, भावनगर, १९१२]

४४ मुनिचन्द्र—बृहद्गच्छ के आचार्य मुनिचन्द्र ने हरिभद्रकृत अनेकानजयपताका पर उद्घोत नामक टिप्पण लिखे हैं। इस रचना का विस्तार २००० श्लोकों जितना है। इस की रचना में उन के शिष्य रामचन्द्र गणी ने उन की सहायता की थी^२। मुनिचन्द्र की ज्ञात तिथियां सन १११२—१११८ तक हैं। वे देवसूरि के गुरु थे। उन की अन्य

१) प्रभेन्दुवचनोदारचन्द्रिकाप्रसरे सति। माहशा वव नु गप्यते ज्योतिरिगण-
सं निमाः ॥ २) प्रकाशनों की सूचना हरिभद्र के परिचय में दी है।

कृतियाँ इस प्रकार हैं — अगुलसप्तति, वनस्पतिसप्तति, गाथाकोष, अनुशासनाकुश, उपदेशामृत, प्राभातिकरत्न, मोक्षोपदेशपञ्चाशिका, रत्नत्रय-कुलक, शोकहर उपदेश, सम्यक्-बोधादधिधि, सामान्यगुणोपदेश, हितोपदेश, कालशतक, मडलविचार, ऋदशवर्ग । उन्हीं में निम्नलिखित ग्रन्थों पर टिप्पण लिखे हैं — सूक्ष्मार्थसार्थशतक, सूक्ष्मार्थविचारसार, आवश्यकसप्तति, कर्मप्रकृति, नैपथकाव्य, देवेन्द्रनरेन्द्रप्रकरण, उपदेशपद, सलितविस्तरा, धर्मविदु ।

४५. श्रीचन्द्र—इन का दीक्षासमय का नाम पार्श्वदेव गणी था । आचार्य होनेपर वे श्रीचन्द्र नाम से सम्बोधित होने लगे । वे धनेश्वर के शिष्य थे । उन की ज्ञात नियियाँ सन १११३ से ११७२ तक हैं । दिग्भाग के न्यायप्रवेश पर हरिभद्र ने जो टीका लिगी थी उस पर श्रीचन्द्र ने स. ११६९ = सन १११३ में टिप्पण लिखे हैं । श्रीचन्द्र ने दूसरे जिन ग्रन्थों पर टीका या टिप्पण लिगे हैं उन के नाम इस प्रकार हैं — निशीथचूर्णि, श्रावकप्रतिक्रमण, नन्दीटीका, सुगन्धोधासामाचारी, जीतकल्पचूर्णि, निरयावली, चैत्यवटन, सर्वसिद्धान्त, उपसर्गोत्तरतोत्र ।

४६. देवसूरि—ये बृहद्गच्छ के मुनिचन्द्रसूरि के पदशिष्य थे । इन का जन्म सन १०८७ में, मुनिदीक्षा सन १०९६ में, आचार्यपदप्राप्ति सन १११८ में तथा मृत्यु सन ११७० में हुई थी । गुजरात के राजा सिद्धराज तथा कुमारपाल की सभा में इन का अच्छा सम्मान था । दक्षिण के दिग्म्बर विद्वान कुमुदचन्द्र से इन के वाद की कहानी प्रसिद्ध है । वाद में कुशलता के कारण वादी देव यह उन का नाम रूढ हुआ था ।

प्रमाणनयतत्त्वालोक तथा उस की स्वकृत स्याद्वाटरत्नाकर नामक टीका यह देवसूरि की प्रसिद्ध कृति है । इस का विस्तार ३६००० श्लोकों जितना था किन्तु वर्तमान समय में इस का २०००० श्लोकों जितना भाग उपलब्ध हुआ है । माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख के छह

१) प्रकाशन की सूचना हरिभद्र के परिचय में दी है ।

उद्देश तथा उसकी टीका में प्रभाचन्द्र ने लिखे हुए नय और वाद प्रकरण-इन को परिवर्धित कर वादी देव ने अपना ग्रन्थ लिखा है। साथ ही प्रभाचन्द्र की कृति में न आए हुए अन्य दर्शनों के मन्तव्यों का खण्डन भी उन्होंने प्रस्तुत किया है।

[प्रकाशन — १ मूल तथा रत्नाकरावतारिका — यशोभिजय ग्रन्थ-माला, काशी, १९०४, २ स्याद्वादरत्नाकर — आर्हत प्रभाकर कार्यालय, पूना १९२६-३०]

४७. हेमचन्द्र—पूर्णतलगच्छ के देवचन्द्रसूरि के शिष्य हेमचंद्र त्रायः वादीदेव के समकालीन थे — उन का जन्म सन १०८९ में, दीक्षा १०९८ में, आचार्यपद १११० में तथा मृत्यु ११७३ में हुई थी। सिद्धराज तथा कुमारपाल की सभा के वे प्रमुख विद्वान थे। उन्होंने विविध विषयों पर विपुल ग्रन्थरचना की है।

हेमचन्द्र का तर्कविषयक ग्रन्थ प्रमाणमीमासा अपूर्ण है। इस के उपलब्ध भाग में दो अध्याय तथा कुल १०० सूत्र हैं। इस पर आचार्य की स्वकृत टीका भी है। जैन प्रमाणशास्त्र का संक्षिप्त और विशद संकलन इस में प्राप्त होता है।

[प्रकाशन— १ आर्हतप्रभाकर कार्यालय, पूना, १९२५; २ सं. प. सुखलाल, सिंधी ग्रथमाला, बम्बई, १९३९, ३ इंग्लिश अनुवाद-सत्कारि मुकर्जी, भारती जैन परिषद, कलकत्ता, १९४६]

अयोगव्यवच्छेदिका तथा अन्ययोगव्यवच्छेदिका ये दो स्तुतियां हेमचंद्र ने लिखी हैं। पहली में महावीर के सर्वज्ञ होने का समर्थन है तथा दूसरी में अन्य कोई सम्प्रदायप्रवर्तक सर्वज्ञ नहीं हो सकते यह बत-लाया है। दोनों में ३२ श्लोक हैं। दूसरी स्तुति पर मल्लिषेण ने स्याद्वाद-मजरी नामक टीका लिखी है। इस का परिचय आगे दिया है।

हेमचन्द्र की अन्य रचनाएं इस प्रकार हैं— सिद्धहेमशब्दानुशासन, अभिधानचिंतामणि, अनेकार्थसप्रह, निघण्टुशेष, देशीनाममाला, काव्यानु-शासन, छन्दोनुशासन, द्वाश्रयकाव्य, त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित, योगशास्त्र, वीतरागस्तोत्र, महादेवस्तोत्र तथा कुछ अन्य स्तुतियां। इन में कई ग्रंथों पर उन्होंने स्वयं टीकाएं लिखी हैं।

४८. देवभद्र— ये मलधारी श्रीचन्द्रसूरि के शिष्य थे। इन्होंने न्यायात्रनार की सिद्धर्षिकृत टीका पर २९५३ श्लोकों जितने विस्तार के टिप्पण लिखे हैं। श्रीचन्द्रकृत सप्रहणीरत्न की वृत्ति यह इन की दूसरी रचना है। श्रीचन्द्र की ज्ञात तिथि स. ११९३ = ११३७ (मुनिसुव्रतचरित्र का रचनाकाल) है। अतः उन के शिष्य देवभद्र का समय बारहवीं सदी का पूर्वार्ध निश्चिन है।

४९. यशोदेव— ये देवभद्र के समकालीन तथा सहकारी लेखक थे। प्रमाणान्तर्भाव अथवा प्रत्यक्षानुमानाधिक्रममाणनिराकरण यह इन दोनों की कृति है। मीमांसक और बौद्धों के प्रमाण संबंधी मतों का इस में परीक्षण है। इस का एक हस्तलिखित सं. ११९४ = ११३८ में लिखा हुआ है। इस का एक अंश अपौरुषेयवेदनिराकरण स्वतंत्र रूप से भी मिलता है।

५०. चन्द्रसेन— ये प्रद्युम्नसूरि तथा हेमचन्द्र के शिष्य थे। इन का ग्रन्थ उत्पादादिसिद्धि सं १२०७ = ११५० में पूर्ण हुआ था। प्रत्येक द्रव्य में उत्पाद, व्यय तथा ध्रौव्य ये तीनों प्रक्रियाएँ कमे होती हैं इस का चन्द्रसेन ने विस्तार से समर्थन किया है। इस पर उन ने स्वयं टीका भी लिखी है।

[प्रकाशन—ऋषभदेश केसरीमल प्रकाशन सस्था, रतलाम]

५१. रामचन्द्र—हेमचन्द्र के शिष्यवर्ग में रामचन्द्र का विशिष्ट स्थान था। राजा कुमारपाल के देहावसान के बाद गुजरात में धार्मिक द्वेष के फलस्वरूप जैनों की बहुत हानि हुई— रामचन्द्र की मृत्यु भी उसी द्वेष के कारण हुई थी। उन का तर्क विषयक ग्रन्थ द्रव्यालकार ४०० श्लोकों जितने त्रिस्नार का है तथा अभी अप्रकाशित है। द्रव्यों के स्वरूप के विषय में इस में चर्चा होगी ऐसा नाम से प्रतीत होना है। रामचन्द्र के अन्य ग्रन्थ ये हैं— सिद्धहेमव्याकरणन्यास, नाट्यदर्पण, सत्यहरिश्चन्द्र, निर्भयमीमव्यायोग, राघवाभ्युदय, यद्विलास, नलविलास,

१) प्रकाशन की सूचना सिद्धसेन के परिचय में देखिए।

मल्लिकामकरन्द, कौमुदीमित्रानन्द, रोहिणीमृगाक, वनमाला, सुधाकलशकोश, कुमारविहारशतक, प्रासादद्वात्रिंशिका, युगादिदेवद्वात्रिंशिका, मुनिपुत्रतद्वात्रिंशिका, और कुछ अन्य स्तुतिया ।

५२. रत्नप्रभ—ये वादी देव के शिष्य थे । गुरु के विशाल ग्रन्थ स्याद्वादरत्नाकर का अध्ययन सुलभ हो इस हेतु से इन्होंने रत्नाकरावतारिका नामक ग्रन्थ लिखा । इस का विस्तार ५००० श्लोकों जितना है । इस पर गजशेखर की पजिका तथा ज्ञानचन्द्र के टिप्पण ये दो विवरण लिखे गये हैं । इन का परिचय आगे दिया है । नेमिनाथचरित्र (स. १२२३ = सन ११६७) तथा उपदेशमालावृत्ति ये रत्नप्रभ के अन्य ग्रंथ हैं ।

[प्रकाशन— प्रमाणनयतत्त्वालोक के साय-यशोविजय ग्रन्थमाला, काशी, १९०४]

५३. देवभद्र (द्वितीय)— ये अजितसिंह के शिष्य थे । इन के शिष्य सिद्धसेन की ज्ञात तिथि (प्रवचनसारोद्धारटीका का रचनाकाल) स. १२४८ = सन ११९२ है । अतः इन का समय बारहवीं सदी का उत्तरार्ध प्रतीत होता है । इन के दो ग्रन्थ ज्ञात हैं— श्रेयासचरित्र तथा प्रमाणप्रकाश । इन में से दूसरा ग्रन्थ प्रमाणविषयक होगा ऐसा नाम से प्रतीत होता है । इस का प्रकाशन नहीं हुआ है ।

५४. परमानन्द—ये वादी देव के प्रशिष्य तथा भद्रसूरि के शिष्य थे । इन्होंने कई विषयों पर द्वात्रिंशिकाएँ— ३२ श्लोकों के प्रकरण लिखे हैं । इन में वाद, ईशानुग्रहविचार, कुतर्कप्रहनिवृत्ति आदि प्रकरण तर्कविषयक प्रतीत होते हैं । खडन मंडन टिप्पण यह इन का ग्रन्थ ८५० श्लोकों जितने विस्तार का है । इस का भी प्रकाशन नहीं हुआ है । वादी देव के प्रशिष्य होने के कारण परमानन्द का समय बारहवीं सदी का उत्तरार्ध प्रतीत होता है ।

५५ महासेन—इन की दो कृतिया ज्ञात हैं— प्रमाणनिर्णय तथा स्वरूपसबोधन । प्रमाणनिर्णय अप्रकाशित है । स्वरूपसबोधन २५ श्लोकों की छोटीसी रचना है तथा इस में आत्मा के स्वरूप का संक्षेप में

विचार किया है। इस का एक श्लोक त्रिमलदास ने अकलंकदेव के नाम से उद्धृत किया है इस लिए इस ग्रन्थ को पहले अकलंककृत समझा गया था। इस पर केशवाचार्य तथा शुभचन्द्र ने वृत्तियां लिखी हैं जो अभी अप्रकाशित हैं। महासेन का उल्लेख ९६ वादियों के विजेता के रूप में पद्मप्रभ की नियतसार टीका में मिलता है। पद्मप्रभ का मृत्युवर्ष सन ११८६ सुनिश्चित है। अतः महासेन का समय बारहवीं का सदी मध्य या उस से कुछ पहले प्रतीत होता है।

[प्रकाशन—१ लघुयत्नयादिसंग्रह में—सं. पं. कल्लाप्पा निटवे, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, १९१६, बम्बई, २ शान्तिसोपान नामक संग्रह में—अनुवादक ज्ञानानन्द, अहिंसा ग्रन्थमाला, १९२१ काशी]

५६ अजितसेन—इन्होंने परीक्षामुख की टीका प्रमेयरत्नमाला पर न्याय गिदीपिका नामक टीका लिखी है। दक्षिण के शिलालेखों में बारहवीं सदी के प्रारम्भ के अजितसेन नामक आचार्य का कई बार उल्लेख मिलता है। प्रस्तुत ग्रन्थ के कर्ता वे ही हैं या उन के बाद के कोई अन्य आचार्य हैं यह विषय विचारणीय है।

५७ चारुकीर्ति—इन के दो ग्रन्थों का परिचय मिलता है। एक परीक्षामुख की प्रमेयरत्नालंकार नामक टीका तथा दूसरी प्रमेयरत्नमाला की अर्थप्रकाशिका टीका। पहली टीका के प्रारम्भ तथा अन्त में उन्होंने अपने लिए पण्डिताचार्य उपाधि का प्रयोग किया है तथा वे श्रवण-वेळगोळ के देशी गण के मठाधीश थे यह भी बतलाया है। इस मठ में बारहवीं सदी से जो मठाधीश हुए हैं उन सब को चारुकीर्ति यह

१) एनल्स ऑफ दि भाडारकर ओरिएण्टल रिसर्च इन्स्टिट्यूट भा. १३, पृ. ८८ में डॉ. उपाध्ये का लेख इस विषय में द्रष्टव्य है। २) जैन सिद्धान्त भवन, आरा का प्रशस्तिसंग्रह पृष्ठ १-३। ३) जैन शिलालेख संग्रह भा. ३ लेख क्रमांक ३०५, ३१९, ३२६, ३४७ आदि। ४) जैन सिद्धान्त भवन, आरा, प्रशस्तिसंग्रह (पृ. ६८-७१) में इस टीका का नाम प्रमेयरत्नमालालंकार बताया है किन्तु इसी प्रशस्ति में स्पष्ट रूप से पद्य ५ में ग्रन्थ का नाम प्रमेयरत्नालंकार बताया है—यह अनन्तवीर्य की प्रमेयरत्नमाला की टीका नहीं—परीक्षामुख की ही टीका है।

नाम दिया जाता है। अतः किस ग्रन्थ के कर्ता कौन से चारुकीर्ति हैं तथा उन का समय क्या है यह निश्चित करना कठिन है। प्रस्तुत दोनों टीकाएं अप्रकाशित हैं।

५८. अभयचन्द्र—अकलंकदेव के लघुयत्न के मूल श्लोकों पर अभयचन्द्र का स्याद्वादभूषण नामक टीका प्रकाशित हो चुकी है^१। अभयचन्द्र ने अपना विशेष परिचय नहीं दिया है। केवल इतना निश्चित है कि वे प्रभाचन्द्र के वाढ हुए हैं। तेरहवीं सदी में विद्यमान आचार्य चालचन्द्र (समयसार आदि के कन्नड टीकाकार) के गुरु का नाम अभयचन्द्र था तथा उन के एक शिष्य भी इसी नाम के थे^२। स्याद्वाद-भूषण के कर्ता इन में से कोई थे अथवा इन के वाढ के कोई आचार्य थे यह निश्चित करना कठिन है।

५९. आशाधर—तेरहवीं सदी के पूर्वार्ध में आशाधर ने त्रिभिध विषयों पर ग्रन्थरचना की। वधेरवाल जाति के श्रेष्ठी सल्लक्षण उन के पिता थे। उन का जन्म माडलगाढ में तथा विद्याध्ययन धारा में हुआ था। नलकच्छपुर(नालछा) में उन्होंने लेखनकार्य किया। मालवा के अर्जुनवर्मा आदि राजाओं तथा विल्हण, मदनकीर्ति आदि पण्डितों द्वारा वे सन्मानित हुए थे। उन की ज्ञान तिथिया सन १२२८ से १२४३ तक हैं।

आशाधर ने अनगारधर्मामृत की प्रशस्ति में अपने प्रमेयरत्नाकर नामक ग्रन्थ का वर्णन इस प्रकार किया है (श्लोक १०) —

स्याद्वादविद्याविशदप्रसाद प्रमेयरत्नाकरनामधेयः ।

तर्कप्रबन्धो निरत्रयपद्यपीयूषपूर्वो वहति स्म यस्मात् ॥

इस में इस ग्रन्थ को स्याद्वाद विद्या का विशद प्रसाद तथा निर्दोष पद्यों का अमृततुल्य प्रवाहरूप तर्कप्रबन्ध कहा है। दुर्भाग्य से यह ग्रन्थ अभी उपलब्ध नहीं हुआ है।

१) प्रकाशमूचना अकलक के परिचय में दी है। २) जैन शिलालेख संग्रह भा. ३ लेखाक ५२४ ।

आशाधर के अन्य ग्रन्थ इस प्रकार हैं—जिनयज्ञकल्प (सं. १२८५), त्रिषष्टिस्मृतिशास्त्र (स १२९२), सागारधर्माभृत तथा उस की टीका (स, १२९६), अनगारधर्माभृत तथा उस की टीका (सं. १३००), अध्यात्मरहस्य, सहस्रनामस्तोत्र, आराधनाटीका, इष्टोपदेशटीका, क्रिया-कलापटीका, अष्टागहृदयटीका, रुद्रतालकारटीका, भूपालस्तोत्रटीका, अमर-कौणटीका, नित्यमहोद्योत, राजीमतीत्रिप्रलम्भ तथा भरतेश्वराम्युदय^१।

६० समन्तभद्र (द्वितीय)—विद्यानन्द की अष्टसहस्री के कठिन शब्दों पर समन्तभद्र ने टिप्पण लिखे हैं। अष्टसहस्री की एकमात्र मुद्रित आवृत्ति में ये टिप्पण अशत प्रकाशित हुए हैं। सम्पादक के कथना-नुसार ये टिप्पण अशुद्ध, पुनरुक्तिपूर्ण तथा कहीं कहीं अनुपयोगी थे। अतः उन में से कुछ को छोड़कर सम्पादक ने स्वयं कुछ नये टिप्पण लिखे हैं। इसलिए टिप्पणकर्ता के समय अदि का निर्णय करना कठिन है। प. महेन्द्रकुमार ने इन का समय तेरहवीं सदी अनुमान किया है^२।

६१. भावसेन—मलसघ-सेनगण के आचार्य भावसेन त्रैत्रिय का विरतुत परिचय पहले दिया ही है। तेरहवीं सदी के उत्तरार्ध में उन्होंने कई ग्रन्थ लिखे। कातन्त्रारूपमाला तथा शाकटायनव्याकरण टीका इन दो व्याकरण ग्रन्थों के अतिरिक्त उन्होंने ने आठ तर्कविषयक ग्रन्थ भी लिखे। इन के नाम इस प्रकार हैं—प्रस्तुत ग्रन्थ विश्वतत्त्वप्रकाश, प्रमाप्रमेय, सिद्धान्तसार, कथाविचार, न्यायदीपिका, न्यायसूर्यावली, भुक्ति-मुक्तिविचार तथा सप्तपदार्थाटीका। इन का परिचय भी पहले दिया है।

६२. नरचन्द्र—ये देवप्रभ के शिष्य थे। वैशेषिक दर्शन के विद्वान् श्रीधर की प्रसिद्ध रचना न्यायकन्दली पर इन्होंने ने २५०० श्लोकों

१) आशाधर के विषय में प. नाथूराम प्रेमी ने 'जैन साहित्य और इतिहास' में विस्तृत निबन्ध लिखा है (पृ ३४२-५८)। २) चन्दावाई अभिनन्दन ग्रन्थ में 'जैन दार्शनिक साहित्य की पृष्ठभूमि' यह लेख (पृ. १७७) द्रष्टव्य है। मूडबिदुरे के एक आचार्य समन्तभद्र सन १४४५ में विद्यमान थे (पहले प्रस्तुत ग्रन्थ की हुरमत्त प्रति का विवरण दिया है वह देखिए)। कारजा के सेनगण के एक भट्टारक समन्तभद्र सत्रहवीं सदी में हुए थे (भट्टारक सम्प्रदाय पृ. ३३)।

जितने विस्तार को टीका लिखी है। उन के अन्य ग्रन्थ ये हैं—कथा-रत्नसागर, प्राकृतदीपिकाप्रबोध, अनर्घराघवटिप्पन, ज्योतिःसार, तथा चतुर्विंशतिजिनस्तुति। देवप्रभ के समयानुसार नरचन्द्र का समय भी तेरहवीं सदी में निश्चित है।

६३. अभयतिलक—ये जिनेश्वर के शिष्य थे। न्याय दर्शन के पाच प्रमाणभूत ग्रन्थों—न्यायसूत्र पर वान्स्यायन का भाष्य, उद्योतकर का वार्तिक, वाचस्पति को तात्पर्य टीका, उदयन को तात्पर्यपरिशुद्धि टीका तथा श्रीकण्ठ का न्यायालंकार—पर इन्होंने ५३००० श्लोकों जितने विस्तार की 'पचमस्थन्यायतर्कन्याख्या' लिखी है। हेमचन्द्र के द्वाराश्रय को वृत्ति यह उन की दूसरी कृति है। जिनेश्वर के समयानुसार अभयतिलक का समय भी तेरहवीं सदी का उत्तरार्ध सुनिश्चित है।

६४. मल्लिषेण—नागेन्द्रगच्छ के आचार्य उदयप्रभसूरि के शिष्य मल्लिषेण ने हेमचन्द्रकृत अन्ययोगव्यवच्छेद द्वित्रिशिका पर स्याद्वादमञ्जरी नामक विस्तृत टीका लिखी है। यह टीका शक १२१४ (=सन १२९३) की दीपावली को पूर्ण हुई थी तथा इस में जिनप्रभसूरि ने लेखक को सहायता की थी। इस का विस्तार ३००० श्लोकों जितना है। मूल स्तुति का विषय भगवान् महावीर को यथार्थवादी तथा अन्य दार्शनिकों को अयार्थवादी सिद्ध करना है। तदनुसार मल्लिषेण ने भी अन्य दर्शनों के वस्तुस्थिति विरोध को अच्छी तरह स्पष्ट किया है। प्रिथेपत सर्वथा नित्य या अनियतत्व का अभाव, ईश्वर का अभाव, जीव के ज्ञानादि गुणों की स्वाभाविकता, वैदिक हिंसा का अनौचित्य, नित्य ब्रह्म व अकर्ता पुरुष का अभाव, शून्यवाद व क्षणिकवाद की अयुक्तता तथा स्याद्वाद एव सप्तमगी की आवश्यकता इन विषयों का विस्तार से वर्णन किया है। साथ ही प्राचीन आगम तथा समन्तभद्र व सिद्धसेनादि पूर्वाचार्यों के वचनों की संगति भी बतलाई है। सरल भाषा के कारण यह ग्रन्थ विद्यार्थियों के लिए बहुत उपयोगी सिद्ध हुआ है।

[प्रकाशन—१ मूल — सं. दामोदरलाल गोस्वामी — चौखम्बा सस्कृत सीरीज १९००, बनारस, २ मूल व हिंदी अनुवाद—जवाहरलाल

तथा वंशीधर गुप्त—रायचन्द्र जैनशास्त्रमाला, १९१०, बम्बई; ३ मूल श्लोकों का हिंदी पद्यानुवाद—त्रिलोकचंद्र पाटनी—१९१८, केकडी अजमेर; ४ आर्हतप्रभाकर कार्यालय, पूना १९२५; ५ प्र. भैरवदास जेठमल, बीकानेर १९२६; गुजराती अनुवाद—प्र. हीरालाल हंसराज, जामनगर, १९३०; ७ मूल व इंग्लिश टिप्पण—आनन्दशंकर ध्रुव—बॉम्बे संस्कृत सीरीज, १९३३, बम्बई; ८ मूल व हिन्दी प्रस्तावना तथा टिप्पण जगदीशचन्द्र जैन—रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला, १९३५, बम्बई; संपूर्ण इंग्लिश अनुवाद, एफ. डब्ल्यू. टोमस, बर्लिन १९६०]

स्याद्वादमजरी पर विजयविमल (उपनाम वानरर्षि) ने टीका लिखी है ।

६५. सोमतिलक—हरिभद्र के षट्दर्शनसमुच्चय पर सोमतिलक ने सं १३९२ (=सन १३३६) में टीका लिखी थी । कुमारपाल-प्रबन्ध, वीरकव्य (स. १३८९), तथा लघुस्तव टीका (स. १३९७) तथा शीलोपदेशमालाटीका ये उन के अन्य ग्रन्थ हैं । वे रुद्रपण्डित गच्छ के आचार्य सद्यतिलक के शिष्य थे ।

६६. राजशेखर—ये हर्षपुरीय मलधारीगच्छ के श्रीतिलक के शिष्य थे । तर्कविषय पर इन के चार ग्रन्थ हैं जिन में दो स्वतंत्र तथा दो टीकात्मक हैं । उन की स्याद्वादकलिका में ४१ श्लोकों में स्याद्वाद का संक्षिप्त वर्णन है । षट्दर्शनसमुच्चय में १८० श्लोकों में छह दर्शनों का संक्षिप्त विचार है । श्रीधर को न्यायकन्दली पर उन्होंने स. १३८५ में ४००० श्लोकों जिनने विस्तार की टीका लिखी है । रत्नप्रभ की रत्नाकरावतारिका की पत्रिका यह उन की चौथी कृति है । प्रबन्धकोष, कौतुककथा तथा द्वयश्रयवृत्ति ये उन की अन्य रचनाएँ हैं । राजशेखर को ज्ञात तिथियाँ सन १३२८ से १३४८ तक हैं ।

[प्रकाशन—१ स्याद्वादकलिका—प्र. हीरालाल हंसराज, जामनगर; २ षट्दर्शनसमुच्चय—यशोविजय ग्रंथमाला, बनारस, १९०९ तथा आगमोदय समिति, सूरत, १९१८]

६७. ज्ञानचन्द्र—ये पूर्णिमागच्छ के आचार्य गुणचन्द्र के शिष्य थे। रत्नप्रभ की रत्नाकरात्रतारिका पर उन्होंने टिप्पण लिखे हैं। गुणचन्द्र के समयानुसार ज्ञानचन्द्र का समय भी चौदहवीं सदी में निश्चित है। उन की अन्य कोई रचना ज्ञात नहीं है।

६८ जयसिंह—ये कृष्णषिगच्छ के आचार्य थे। सारंग नामक वादी का इन्होंने पराजय किया था। भासर्वज्ञ के प्रसिद्ध ग्रन्थ न्यायसार पर २९०० श्लोकों जितने विस्तार की न्यायनात्पर्यदीपिका नामक टीका उन्होंने लिखी है। कुमारपालचरित की रचना उन्होंने सं. १४२२ = सन १३६६ में की थी अतः चौदहवीं सदी का मध्य यह उन का समय निश्चित है। उन्होंने एक व्याकरण ग्रन्थ लिखा था ऐसा 'वर्णन' भी मिलता है।

[प्रकाशन—न्यायसारटीका— स. सतीशचन्द्र विद्याभूषण, विव्क्तो-थिका इन्डिका, कलकत्ता १९१०]

६९. धर्मभूषण—मूलसप्त वलात्कारगण के आचार्य धर्मभूषण वर्धमान भट्टारक के शिष्य थे। चौदहवीं सदी के उत्तरार्ध में विजयनगर के राज्य में उन का अच्छा प्रभाव था। राजा हरिहर के मंत्री इरुगण्य दण्डनायक उन के शिष्य थे तथा उन्होंने सन १३८५ में एक कुथुनाथमठिर बनवाया था। राजा देवराय (प्रथम) भी उनका सम्मान करते थे।

न्यायदीपिका यह धर्मभूषण की एकमात्र प्रकाशित कृति ८०० श्लोकों जितने विस्तार की है। इस के तीन प्रकाश हैं। प्रथम प्रकाश में प्रमाण का लक्षण, प्रामाण्य तथा इस विषय में अन्य मतों का निरसन ये विषय हैं। दूसरे प्रकाश में प्रत्यक्ष प्रमाण, उस के प्रकार तथा सर्वज्ञ की सिद्धि व निर्दोषता का वर्णन है। तीसरे प्रकाश में अनुमानादि परोक्षप्रमाण, नय और सप्तभंगी का वर्णन है। सक्षिप्त किन्तु सरल और विशद शैली के कारण जैन न्यायग्रंथों के प्रारम्भिक विद्यार्थी के लिए यह ग्रन्थ अति उपयोगी सिद्ध हुआ है।

१) हम्मिर महाकाव्य तथा रम्माजरी नाटिका के कर्ता नयचन्द्र जयसिंह के शिष्य थे।

[प्रकाशन — १ स. कलाप्या निटवे, कोल्हापूर १८९९; २ हिन्दी अनुवादसहित— स. खूबचन्द्र व वशीधर, जैन ग्रन्थ रत्नाकर, १९१३, बम्बई; ३ सनातन ग्रथमाला, १९१५ बनारस; ४ ककुवाई पाठ्यपुस्तकमाला, महावीर ब्रह्मचर्याश्रम, १९३८ कारंजा; ५ स. प. दरवारीलाल, वीरसेवामंदिर, १९४५, दिल्ली]

न्यायदीपिका में धर्मभूषण ने कारुण्यकलिका नामक ग्रन्थ का उल्लेख किया है तथा उस में उपाधिनिराकरण की चर्चा देखने की प्रेरणा का है। हो सकता है कि यह उन्हीं की रचना हो। हस्तलिखित सूचियों में उन के प्रमाणविलास का भी उल्लेख मिलता है। इस का विस्तार २००० श्लोकों जितना कहा गया है।

७०. मेरुतुंग—ये अचलगच्छ के महेंद्रसूरि के शिष्य थे। उन की ज्ञान तिथिया सन १३८८ से १३९३ तक हैं। षड्दर्शननिर्णय यह उन की तार्किक कृति है जिस में छह दर्शनों का सक्षिप्त विचार प्रस्तुत किया है। उन की अन्य कृतिया ये हैं—सप्तनिभाष्यटीका, शतकभाष्य, भावकर्मप्रक्रिया, कान्त्राव्याकरणवृत्ति, धातुपारायण, मेघदूतटीका तथा नमोऽथुगस्तोत्रटीका १।

७१. गुणरत्न—ये तपागच्छ के देवसुन्दर सूरि के शिष्य थे। इन की ज्ञान तिथिया सन १४०० से १४१० तक हैं। हम्भिद्र के षड्दर्शनसमुच्चय पर इन्होंने तर्कहस्यदीपिका नामक प्रिस्तुन टीका लिखी है। इस का विस्तार १२५० श्लोकों जितना है। प्रमाणनयनत्तरहस्य यह इन की दूसरी तर्कप्रियक रचना है। इन की अन्य रचनाए इस प्रकार हैं—क्रियात्नसमुच्चय, कल्पान्तर्वाच्य, सप्ततिका-अवचूरि, पयन्ना-अवचूरि, क्षेत्रममास-अवचूरि, नवतत्त्व-अवचूरि, देवेन्द्रकर्मग्रन्थ-अवचूरि, ओषधिनिर्युक्ति उद्धार।

१) प्रबन्धचिन्तामणि आदि प्रर्थों के कर्ता मेरुतुंग इन से भिन्न हैं तथा इन के कोई ५० वर्ष पहले हो चुके हैं।

[प्रकाशन — प्रमाणनयनत्तरहस्य-श्रुतज्ञान अमीधारा, बम्बई, १९३६; षड्दर्शनसमुच्चय टीका की प्रकाशनसूचना हरिभद्र के परिचय में दी है ।]

७२. भुवनसुन्दर—ये तपागच्छ के सोमसुन्दर सूरि के शिष्य थे । तदनुसार पन्द्रहवां सदी के मध्य में उन का समय निश्चित है । चादीन्द्र नामक वैदिक विद्वान ने शब्द की नित्यता के त्रिषय में महाविद्या नामक ग्रन्थ लिखा था । इस के खण्डन के लिए भुवनसुन्दर ने महा-विद्याविवृति तथा महाविद्याविडम्बन ये ग्रन्थ लिखे । परब्रह्मोत्थापन यह उन की तीसरी रचना है—इस में ब्रह्मवाद का खण्डन किया है ।

[प्रकाशन—महाविद्याविडम्बन-गायकवाड ओरिएण्टल सीरीज, बडौदा, १९२०]

७३. रत्नमण्डन—ये भी तपागच्छ के सोमसुन्दरसूरि के शिष्य थे । अतः भुवनसुन्दर के समान इन का समय भी पन्द्रहवीं सदी का मध्य निश्चित है । इन्होंने जल्पकल्पलता नामक ग्रन्थ लिखा है । २३ पृष्ठों की इस रचना में शंकराचार्य तथा माणिक्यसूरि के वाद का सक्षिप्त वर्णन है^१ ।

[प्रकाशन—देवचन्द्र लालभाई पुस्तकोद्धार फंड, सूरत, १९१२]

७४. जिनसूर—ये सोमसुन्दर के प्रशिष्य तथा सुधानन्दन गणी के शिष्य थे । इन का एकमात्र रचना जलमंजरी स. १५२९ = सन १४७३ में पूर्ण हुई थी ।

[प्रकाशन—जैनधर्म प्रसारक सभा, भावनगर]

७५. साधुविजय—ये तपागच्छ के जिनहर्षगणी के शिष्य थे । इन के दो ग्रंथ ज्ञात हैं । वादविजय प्रकरण का विस्तार ७४८ श्लोकों

१) यह वर्णन दे. ला. पुस्तकोद्धार फंड की सूची के अनुसार है । जिनरत्नकोष के अनुसार इस ग्रन्थ में वादिदेवसूरि तथा एक नैयायिक विद्वान के वाद का वर्णन है तथा इस में तर्क, व्याकरण तथा काव्य ये तीन स्तम्भ हैं । हम मूल ग्रन्थ देख नहीं सके अतः कौनसा वर्णन ठीक है यह निश्चय नहीं हो सका ।

जितना है तथा इस की रचना स. १५४५ से ५१ (= १४८८ से ९४) तक हुई थी। इस पर लेखक की स्वकृत टीका भी है। हेतुखण्डन प्रकरण यह उन की दूसरी रचना है।

७६. सिद्धान्तसार—ये तपागच्छ के इन्द्रनदि गणी के शिष्य थे। इन्होंने स. १५७० = सन १५१४ में दर्शनरत्नाकर नामक ग्रंथ लिखा था। इस का विस्तार कोई २०००० श्लोकों जितना है।

७७. शुभचन्द्र—ये मूलसध-बलात्कारगण के भट्टारक विजय-कीर्ति के शिष्य थे। इन के विविध उल्लेख सन १५१६ से १५५६ तक प्राप्त हुए हैं^१। इन के शिष्यवर्ग में त्रिभुवनकीर्ति, क्षेमचन्द्र, सुमति-कीर्ति, श्रीपाल आदि का समावेश होता था। शुभचन्द्र ने तार्किक विषयों पर तीन ग्रंथ लिखे हैं। इन का क्रमशः परिचय इस प्रकार है।

संशयिवदनविदारण—इस के तीन परिच्छेद हैं तथा इन में क्रमशः केवलियों का भोजन, स्त्रियों की मुक्ति तथा महावीर का गर्भान्तरण इन तीन श्वेताम्बर मान्यताओं का विस्तार से खण्डन है^२।

[प्रकाशन—हिंदी अनुवाद मात्र—पं. लालाराम, हरीभाई देवकरण जैन ग्रन्थमाला, कलकत्ता, १९२२]

षड्दर्शनप्रमाणप्रमेयानुप्रवेश—इस ग्रन्थ की प्रति का परिचय जैनसिद्धान्तभवन, आरा, के प्रशस्त्रिसग्रह से प्राप्त होता है^३। नाम के अनुसार देवने से स्पष्ट होता है कि इस में साख्य, योग आदि छह दर्शनों के तत्त्वों का सक्षिप्त विचार होगा। पाण्डवपुराण की प्रशस्ति में शुभचन्द्र ने जिस षड्वाद ग्रंथ का उल्लेख किया है^४ वह यही हो सकता है^५। ग्रंथ अभी अप्रकाशित है।

१) शुभचन्द्र की गुरुपरम्परा के वृत्तान्त के लिए देखिए भट्टारक सम्प्रदाय (पृ. १५३-१५७)। २) यह मूल ग्रन्थ प्रकाशित नहीं हुआ है। इस पर लेखक की स्वकृत टीका भी अप्रकाशित है। ३) (पृष्ठ २०-२२)। ४) श्लोक ७९: कृता येनागप्रज्ञप्ति सर्वागार्थप्ररूपिका। स्तोत्राणि च पवित्राणि षड्वादाः श्रीजिनेशिनाम् ॥ ५) प. भुजबलि शास्त्री ने श्रवणवेल्लोल के शक १०४५ के शिलालेख में वर्णित शुभचन्द्र की प्रस्तुत ग्रन्थ के कर्ता होने की सम्भावना व्यक्त की है।

स्वरूपसम्बोधनवृत्ति—यह ग्रंथ भी अप्रकाशित है। महासेन-
कृत स्वरूपसम्बोधन की यह टीका है। इस का उल्लेख भी पाण्डवपुराण
की प्रशस्ति में लेखक ने ही किया है^१।

शुभचन्द्र की अन्य रचनाएं हैं—परमाध्यात्मतरंगिणी (सं. १५७३),
करकण्डुचरित (सं. १६११), कार्तिकेयानुप्रेक्षाटीका (सं. १६१३),
पाण्डवपुराण (सं. १६०८), अंगपण्णत्ती, नदीश्ररकथा, चंद्रनाथचरित,
पद्मनाथचरित, प्रद्युम्नचरित, जीवधरचरित, चन्द्रनाकथा, धर्माश्रितवृत्ति,
तीस चौबीसी पूजा, चिंतामणि सर्वतोभद्र (प्राकृत) व्याकरण, पार्श्वनाथ-
काव्यपञ्जिका, सिद्धपूजा, सरस्वतीपूजा, गणधरवलयपूजा, कर्मदहनविधान,
पल्योपमविधान, चिंतामणिपूजा तथा चारित्रशुद्धि (१२३४ उपवास) विधान।

७८. विनयविजय—ये तपागच्छ के कीर्तिविजय उपाध्याय के
शिष्य थे। तार्किक त्रिषयों पर इन के दो ग्रन्थ हैं—षट्त्रिंशत्तजल्पसारोद्धार
तथा नयकर्णिका। नयकर्णिका पर गम्भीरविजय ने टीका लिखी है।

[प्रकाशन—गुजराती संस्करण—सं. मो. द. देसाई, १९१०,
बम्बई, अप्रेजी संस्करण—आरा १९१५]

विनयविजय की ज्ञात तिथियां सन १५५४ से १५६० तक
हैं। उन की अन्य रचनाएं इस प्रकार हैं—लोकप्रकाश, कल्पसूत्रसुबोधिका,
हैमलघुप्रक्रिया, इन्दुदूत, शातिसुधारस, अर्हन्मस्कारस्तोत्र व जिनसहस्रनाम।

७९. पद्मसुन्दर—नागौरी तपागच्छ के आनंदमेरु के प्रशिष्य एवं
पद्ममेरु के शिष्य उपाध्याय पद्मसुन्दर ने कई त्रिषयों पर ग्रंथ लिखे हैं।
वे बादशाह अकबर के सभापण्डित थे तथा उन के गुरु एवं प्रगुरु हुमायूं
एवं बाबर द्वारा सन्मानित हुए थे। जोधपुर के राजा मालदेव ने भी पद्म-
सुन्दर का सन्मान किया था। हस्तिनापुर के निकट चरस्यावर ग्राम के
चौधरी रायमल्ल उन के प्रारम्भिक आश्रयदाता थे। उन की ज्ञात तिथियां
सन १५५७ से १५७५ तक हैं।

१) श्लोकः सत्त्वनिर्णयं वरस्वरूपसम्बोधिनीं वृत्तिम् ।

पद्मसुन्दर का तार्किक ग्रंथ प्रमाणसुन्दर स १६३२ में लिखा गया था और अभी अप्रकाशित है। प्रमाणविषयक चर्चा का इस में वर्णन होगा ऐसा नाम से प्रतीत होता है।

पद्मसुन्दर के अन्य ग्रंथ ये हैं—भविष्यदत्तचरित (स. १६१४), रायमल्लभ्युदय (सं. १६१५), पार्श्वनाथचरित (स. १६१५), सुन्दर-प्रकाक्षशद्वर्णव, अकबरशाहिशृंगारदर्पण (स १६२६), जम्बूचरित तथा हायनसुन्दर^१।

८०. विजयविमल—ये तपागच्छ के आनन्दविमल सूरि के शिष्य थे तथा वानरर्षि इस उपनाम से प्रसिद्ध थे। इन की ज्ञात तिथिया सन १५६७ से १५७८ तक हैं। मल्लिषेण की स्याद्वादमंजरी पर इन्होंने टीका लिखी है। इन की अन्य रचनाएँ भी विवरणात्मक ही हैं तथा निम्नलिखित ग्रन्थों पर लिखी हैं— गच्छाचारपयन्ना, तन्दुलवेयालिय, साधारणजिनस्तव, बन्धोदयसत्ता, बन्धहेतूदयत्रिभगी, अनिट्कारिका तथा भावप्रकरण।

८१. राजमल्ल—काष्ठासघ-माथुरगच्छ के भट्टारक हेमचन्द्र के आम्नाय में पंडित राजमल्ल सम्मिलित थे^१। आगरा के साहु टोडर की प्रार्थना पर तथा उन के द्वारा मथुरा में जैन स्तूपों के जीर्णोद्धार के अवसर पर स. १६३१ (सन १५७५) राजमल्ल ने जम्बूस्वामिचरित काव्य लिखा। वैराट नगर में काष्ठासघ-माथुरगच्छ के भट्टारक क्षेमकीर्ति के आम्नाय में^२ साहु फामन के आग्रह से स. १६४१ (सन १५८५) इन्होंने लाटीसंहिता (श्रावकाचार विषयक ग्रंथ) लिखी। अध्यात्मकमलमार्तण्ड तथा पञ्चाध्यायी ये उन के अन्य दो ग्रंथ हैं^३। इन में पंचाध्यायी का ही प्रस्तुत विषय की दृष्टि से परिचय आवश्यक है।

१) अम्नाय में कहने का तात्पर्य यह है कि हेमचन्द्र राजमल्ल के कोई ५० वर्ष पहले हो चुके थे। २) क्षेमकीर्ति उपर्युक्त हेमचन्द्र के चौथे पदधर थे, हेमचन्द्र-पद्मनन्दि-यश-कीर्ति-क्षेमकीर्ति ऐसी यह परम्परा थी। विस्तृत विवरण के लिए देखिए-भट्टारक-संप्रदाय पृ. २४३। ३) प. सुख्तार ने पिंगलछद नामक ग्रंथ भी इ-ही राजमल्ल का माना है (देखिए-अध्यात्मकमलमार्तण्ड की प्रस्तावना)।

जैसा कि नाम से प्रतीत होता है इस ग्रंथ में पाच अध्याय होने चाहिए । किन्तु उपलब्ध भाग में डेढ अध्याय ही है—सम्भवतः लेखक के देहावसान से ग्रन्थ अधूरा रहा है । प्राप्त ग्रंथ की पद्यसंख्या १९१२ है । इस के दो भाग हैं । पहले अध्याय में द्रव्य, गुण तथा पर्यायों के विषय में जैन मान्यताओं का विशद वर्णन है । इस की विशेषता यह है कि इस विषय में जैनेतर मतों का निरसन करने के साथसाथ जैन परिभाषा में ही जो मतभेद सम्भव हैं उन का भी विस्तृत विचार किया है । निश्चयनय तथा व्यवहारनय इन का परस्पर सम्बन्ध तथा दोनों का कार्य इस प्रकारण में स्पष्ट हुआ है । ग्रन्थ के दूसरे भाग में मोक्षमार्ग के रूप में सम्यग्दर्शन तथा उस के अर्गों का व्यापक वर्णन है^१ ।

[प्रकाशन— १ मूलमात्र प्र गाधी नाथा रगजी, अकलूज (शोलापूर) १९०६, २ मूल तथा हिंदी टीका—पं. मन्खनलाल, १९१८; ३ मूल व हिंदी टीका—प. देवकीनन्दन, महावीर ब्रह्मचर्याश्रम, कारजा, १९३२; ४ हिंदी अनुवाद मात्र—सिं. राजकुमार, गोपालग्रन्थमाला (प्रथम अध्याय), ५ मूल व हिंदी टीका—प. देवकीनन्दन, स प. झूलचन्द्र, वर्णी जैन ग्रंथमाला, काशी, १९५०]

८२ पद्वसार—ये तपागच्छ के उपाध्याय धर्मसागर के शिष्य थे । इन की ज्ञात तिथिया सन १५८८ से १६०० तक हैं । इन की दो रचनाएं तर्कविषयक हैं—प्रमाणप्रकाश तथा नयप्रकाश । दूसरे ग्रन्थको युक्तिप्रकाश अथवा जैनमण्डन यह नाम भी दिया है तथा इस पर लेखक ने स्वयं टीका लिखी है ।

[प्रकाशन— प्र. हीरालाल हंसराज, जामनगर]

१) प्रथम प्रकाशन से कोई १८ वर्ष तक ग्रन्थकर्ता का नाम ज्ञात नहीं था अतः अदाज से कुछ विद्वान इसे अमृतचद्र कृत मानने लगे थे । सन १९२४ में प. मुख्तार ने वीर (साप्ताहिक) वर्ष ३ अंक १२-१३ में एक लेख द्वारा यह भ्रम दूर किया । इस लेख का तात्पर्य लाटीसहिता तथा अध्यात्मकमल्लमार्तण्ड की प्रस्तावना में भी पं मुख्तार ने दे दिया है ।

पद्मसागर के अन्य ग्रंथ ये हैं—धर्मपरीक्षा (सं. १६४५), शीलप्रकाश, यशोधरचरित, तिलकमंजरीवृत्ति, जगद्गुरुकाव्यसंग्रह (सं. १६४६) व उत्तराध्ययन कथा संग्रह (सं. १६५७)।

८३. शुभविजय—ये तपागच्छ के हीरविजयसूरि के शिष्य थे इन की ज्ञात तिथिया सन १६०० से १६१४ तक हैं। इन की दो रचनाएं तर्क विषयक हैं—तर्कभाषावार्तिक (सं. १६६५) तथा स्याद्वाद-भाषा (सं. १६६७)। दूसरे ग्रंथ को नयतत्त्वप्रकाशिका यह नाम भी दिया है तथा इस पर लेखक ने स्वयं टीका लिखी है।

[प्रकाशन—देवचन्द्र लालभाई पुस्तकोद्धार फण्ड, सूरत, १९११] शुभविजय की अन्य रचनाएं इस प्रकार हैं—कल्पसूत्रवृत्ति (सं. १६७१), हैमीनाममाला, काव्यकल्पलतवृत्ति (सं. १६६५), सेताप्रश्न (सं. १६५७), प्रश्नोत्तररत्नाकर (सं. १६७१)।

८४. भावविजय—ये तपागच्छ के मुनिविमल उपाध्याय के शिष्य थे। इन की तीन रचनाएं ज्ञान हैं—चम्पकमालाचरित, उत्तराध्ययनटीका (सं. १६८१) तथा षट्त्रिंशत्तजल्पविचार (सं. १६७९ = सन १६२३)। इन में अन्तिम ग्रन्थ तर्कविषयक प्रतीत होता है। इस का नाम जल्पसंग्रह अथवा जल्पनिर्णय इस रूप में भी मिलता है।

८५. यशोविजय—त्रिविध तथा त्रिपुल ग्रन्थरचना में यशोविजय की तुलना हरिभद्र से ही हो सकती है। उन का जन्म गुजरात में कलोल नगर के निकट कनोडु ग्राम में हुआ। सन १६३१ में उन्होंने नयविजय उपाध्याय से दीक्षा ग्रहण की, सन १६४२ से ४५ तक बनारस में त्रिविध शास्त्रों का अध्ययन किया तथा सन १६६१ में विजयप्रभ सूरि से वाचक उपाध्याय पद प्राप्त किया। सौ ग्रन्थ लिखने पर उन्हें न्यायाचार्य यह पद मिला। उन की मृत्यु डभोई नगर में सन १६८६ में हुई।

यशोविजय के तर्कविषयक ग्रंथों की संख्या १२ है। इन में आठ स्वतंत्र प्रकरण हैं तथा चार टीकात्मक हैं। इन का विवरण इसप्रकार है।

जैनतर्कभाषा—इस का विस्तार ८०० श्लोकों जितना है।

प्रमाण, नय तथा निक्षेप इन तीन परिच्छेदों में जैन प्रमाण शास्त्र का सक्षिप्त वर्णन इस में किया है।

[प्रकाशन—१ यशोविजय ग्रन्थमाला, काशी १९०८, २ सं. पं. सुखलाल, सिंधी ग्रन्थमाला, बम्बई १९३८]

ज्ञानचिन्दु—इस में मति, श्रुत, अवधि, मन-पर्यय तथा केवल इन पांच ज्ञानों का वर्णन किया है। इन से सम्बद्ध तार्किक विषय—केवलज्ञानी (सर्वज्ञ) का अस्तित्व, केवली के ज्ञान व दर्शन का मेद, ज्ञान का प्रामाण्य व अप्रामाण्य आदि की चर्चा भी की है। सिद्धसेन के सन्मतिसूत्र के कतिपय मतों का अच्छा समर्थन इस में मिलता है।

[प्रकाशन—१ यशोविजय ग्रन्थमाला, काशी १९०८; २ सं. पं. सुखलाल, सिंधी ग्रन्थमाला, १९४२]

नयोपदेश, नयरहस्य व नयप्रदीप—इन तीन ग्रंथों में नयों के स्वरूप की चर्चा है। इन में पहले पर लेखक ने स्वयं नयामृत-तरंगिणी नामक टीका लिखी है।

[प्रकाशन—जैनधर्मप्रसारक सभा, भावनगर १९०८]

न्यायखण्डखाद्य—वीरस्तुति के रूप में इस में न्यायदर्शन के सिद्धान्तों की आलोचना की है। इस पर लेखक ने स्वयं ५५०० श्लोकों जितने विस्तार की टीका लिखी है।

[प्रकाशन—प्र. मनसुखभाई भागूभाई, अहमदाबाद]

न्यायालोक—यह रचना भी न्यायदर्शन के खण्डन के लिए लिखी गई थी। विजयनेमिसूरि ने टीका लिखकर इसे प्रकाशित कराया है।

अनेकान्तव्यवस्था—नवीन न्याय की शैली में अनेकान्त की परिभाषाओं का वर्णन इस ग्रन्थ में किया है।

[प्रकाशन—जैनग्रन्थप्रकाशक सभा, अहमदाबाद]

अष्टसहस्रीविवरण—इस में विद्यानन्दकृत अष्टसहस्री के कठिन स्थलों का स्पष्टीकरण है। 'विषमपदतात्पर्यविवरण' यह इस का पूरा नाम है। इस का विस्तार ८००० श्लोकों जितना है।

[प्रकाशन — सं. विजयोदयसूरि, जैनग्रन्थप्रकाशक सभा, अहमदाबाद, १९३७]

स्याद्वादकल्पलता—यह हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय की टीका है तथा १३००० श्लोकों जिनने विस्तार की है ।

नयचक्रतुम्ब—यह मल्लवादी के विलुप्त ग्रन्थ द्वादशार-नयचक्र के उद्धार का प्रयास है । नयों के चक्र के तुम्ब (केन्द्र) के रूप में स्याद्वाद का वर्णन इस में है ।

स्याद्वादमंजूषा—यह मल्लिपेण की स्याद्वादमजरी की टीका है । उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त यशोविजय के जिन ग्रन्थों का पता चलता है उन के नाम इस प्रकार हैं^१—देवधर्मपरीक्षा, द्वात्रिंशिका, ज्ञानार्णव, तत्त्रालोकविवरण, द्रव्यालोकविवरण, त्रिमूत्र्यालोक, प्रमाणगृहस्य, स्याद्वाद-रहस्य, वादमाला, विधिवाद, वेदान्तनिर्णय, सिद्धान्ततर्कपरिष्कार, द्रव्य-पर्याययुक्ति, अध्यात्ममतपरीक्षा, अध्यात्मसार, आध्यात्मिकमतदलन, उप-देशरहस्य, ज्ञानसार, परमात्मपचविंशतिका, वैराग्यकल्पलता, अध्यात्मोपदेश, अध्यात्मोपनिषद्, गुरुतत्त्वत्रिनिश्चय, आराधकविराधकचतुर्भंगी, धर्मसंप्रह-टिप्पण, निगाभक्तप्रकरण, प्रतिमागतक, मार्गपरिशुद्धि, यतिलक्षण-समुच्चय, सामाचारीप्रकरण, अस्पृशद्गतवाद, कूपदृष्टान्त, योगविशिका, योगदीपिका, योगदर्शनविवरण, कर्मप्रकृतिटीका, छन्दश्चूडामणि, शठ-प्रकरण, काव्यप्रकाशटीका, अलकारचूडामणिटीका, तथा कई स्तोत्रादि ।

८६. **भावप्रभ**—ये पूर्णिभागच्छ के महिमप्रभसूरि के शिष्य थे । यशोविजय के नयोपदेश पर इन्होंने टीका लिखी है । इन की अन्य रचनाएँ दो हैं— प्रतिमाशतक तथा भक्तामरसमस्यापूर्ति (स. १७११ = सन १६५५) ।

८७. **यशस्वतूसागर**—ये तपागच्छ के यशसागर के शिष्य थे । इन की ज्ञात तिथियाँ सन १६६५ से १७०४ तक हैं । इन्के तर्क-

१) इन में से पहले तेरह ग्रन्थ नाम से तर्कविषयक ही प्रतीत होते हैं किन्तु हमें उन का अधिक परिचय नहीं मिल सका ।

विषयक ग्रन्थ चार हैं—प्रमाणवादार्थ (सं. १७५१), जैन सप्तपदार्थी (सं. १७५७), जैन तर्कभाषा (सं. १७५९) तथा स्याद्वादमुक्तावली । यशस्वत् सागर की अन्य रचनाएं इस प्रकार हैं—विचारषड्त्रिंशिकावचूरि (सं. १७२१), भावसप्ततिका (सं. १७४०), स्तवनरत्न, प्रहलाधववार्तिक (सं. १७६०), तथा यशोराजिराजपद्धति ।

८८. नरेन्द्रसेन—ये धर्मसेन के शिष्य थे तथा इन का समय सत्रहवीं सदी में अनुमानित किया गया है । इन की रचना प्रमाणप्रमेय कलिका गद्य में है तथा ४८ पृष्ठों में समाप्त हुई है ।

[प्रकाशन—सं. पं. दरबारीलाल, माणिकचंद्र प्रथमाला, भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी १९६२]

८९. विमलदाम—सप्तमगीतरंगिणी नामक एक ही ग्रंथ से विमलदास ने जैन तर्कसाहित्य में अच्छा सम्मान प्राप्त किया है । वे अनन्तसेन के शिष्य थे । तथा वीरग्राम के निवासी थे । उन्होंने ने इस ग्रंथ की रचना वैशाख शु. ८ बृहस्पतिवार, प्लवंग संवत्सर के दिन तंजानगर (तंजोर) में पूर्ण की थी । यह समय सत्रहवीं सदी में अनुमानित किया गया है ।

सप्तमगीतरंगिणी संस्कृत गद्य में है तथा इस का विस्तार ८०० श्लोकों जितना है । समन्तभद्र, अकलंक, विद्वानंद, माणिक्यनंदि तथा प्रमाचन्द्र के ग्रंथों के उचित उद्धरण दे कर लेखक ने सरल भाषा में स्याद्वाद के अस्ति, नास्ति आदि सात वाक्यों का उपयोग व महत्त्व समझाया है । साथ ही अनेकातवाद में प्रतिपक्षियों द्वारा दिये गये संकर, व्यतिक्रम, असंभव, विरोध आदि दोषों का परिहार भी किया है । अन्त में साख्य, बौद्ध, मीमांसक तथा नैयायिक मतों में भी अप्रत्यक्ष रूप से सापेक्षवाद का कैसे अवलम्ब किया गया है यह भी लेखक ने स्पष्ट किया है ।

[प्रकाशन—१ हिंदी अनुवाद सहित—सं. ठाकुरप्रसाद शर्मा, रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला, बम्बई, १९०४; २ शास्त्रमुक्तावली, काजी-चरम् १९०९]

९०. भोजसागर—ये तपागच्छ के विनीतसागर के शिष्य थे । इन की ज्ञात तिथिया सन १७२९ से १७५३ तक हैं । इन की एकमात्र कृति द्रव्यानुयोगतर्कणा है । इस में द्रव्यों का स्वरूप तथा उस के वर्णन में विविध नयों का उपयोग स्पष्ट किया है । इस पर लेखक ने स्वयं टीका भी लिखी है ।

[प्रकाशन—रायचन्द्र शास्त्रमाला, बम्बई १९०५]

९१. क्षमाकल्याण—ये खरतर गच्छ के अमृतधर्म उपाध्याय के शिष्य थे । इन की ज्ञात तिथिया सन १७७२ से १७७९ तक हैं । प्रसिद्ध नैयायिक विद्वान अन्नम्भट्ट की कृति तर्कसप्रह पर इन्हों ने तर्ककविक्रका नामक टीका स. १८२८ (=सन १७७२) में लिखी । इन की अन्य रचनाएं इस प्रकार हैं— होलिकापर्व कथा, अक्षयतृतीया कथा, मेरुत्रयोदशीकथा, श्रीपालचरित्र, समरादित्य—चरित्र, यशोधरचरित्र, विचारशतबीजक, सूक्तमुक्तावली, खरतरगच्छपद्मावली, प्रश्नोत्तरसार्धशतक व पर्युपणाष्टान्हिका ।

९२. अन्यलेखक—अब तक हम ने तर्कविषयक ग्रंथों के उन लेखकों का संक्षिप्त विवरण दिया जिन के समय तथा कृतियों के विषय में कुछ निश्चित जानकारी प्राप्त है । हस्तलिखित सूचियों में इन के अतिरिक्त कुछ अन्य ग्रंथों के नाम भी मिलते हैं । जिनरत्नकोश से ज्ञात होनेवाले ये नाम इस प्रकार हैं—शातिवर्णा कृत् प्रमेयकण्ठिका (परीक्षा-सुख का स्पष्टीकरण), वादिसिंहकृत प्रमाणनौका, वीरसेनकृत प्रमाणनौका, विद्यानन्दिकृत तर्कभाषाटीका, गुणरत्न (विजयसमुद्र के शिष्य) की तर्कभाषाटीका, दर्शनविजयकृत स्याद्वादबिदु, वाचकसंयमकृत स्याद्वादपुष्पकलिका, कीर्तिचन्द्रकृत वेदादिमतखण्डन, विजयहंसकृत न्यायसारटीका, शान्तिचन्द्रकृत सर्वज्ञसिद्धिद्वान्निशिका, व हर्षमुनिकृत प्रमाणसार । इन लेखकों तथा ग्रंथों के बारे में हमें अधिक जानकारी नहीं मिल सकी ।

९३. अन्य विषयों के ग्रंथों में तार्किक अंश—ऊपर जिन ग्रंथों का विवरण दिया है उन का विषय प्रायः पूर्ण रूप से तार्किक चर्चा रहा है । इस के अतिरिक्त अन्य विषयों के ग्रंथों में भी प्रसंगवश

कई बार विस्तृत तार्किक चर्चा प्राप्त होती है। ऐसे प्रसंगों का पूर्णतः सकलन या वर्णन करना कठिन है। तथापि दिग्दर्शन के तौर पर हम यहां कुछ प्रमुख उदाहरणों का उल्लेख कर रहे हैं।

आगमाश्रित ग्रंथों में— जिनभद्र (सातवीं सदी) का विशेषावश्यक भाष्य तथा उन्हीं की अन्य रचना विशेषणवती इन दोनों में तार्किक चर्चा के कई प्रसंग आये हैं, विशेषतः सिद्धसेन के सन्मतिसूत्र की आलोचना उल्लेखनीय है। आगमों के प्रमाणविषयक विचारों का उन्होंने ने अच्छा स्पष्टीकरण किया है। हरिभद्र ने अपने विशुद्ध तार्किक ग्रंथों के अतिरिक्त धर्मसप्रहणी, अष्टकप्रकरण, लोकतत्त्वनिर्णय आदि ग्रंथों में भी पर्याप्त तर्काश्रित चर्चाएँ लिखी हैं। शीलाक (नौवीं सदी) ने सूत्रकृताग की टीका में चार्वाक, वेदान्त तथा बौद्ध मतों की विस्तृत आलोचना प्रस्तुत की है। शातिसूरि (ग्यारहवीं सदी) की उत्तराध्ययनटीका, अभय-देव (ग्यारहवीं सदी) की नौ अर्गों तथा दो उपागों की टीकाएं, मलयगिरि (बारहवीं सदी) की चार उपागों तथा छेदसूत्र-मूलसूत्रों की टीकाएं— इन सब में भी मूल आगमग्रंथों में सूत्ररूप में निर्दिष्ट तार्किक विषयों की चर्चा अपने समय के अनुरूप विस्तार से की हुई मिलती है।

पुराणों तथा काव्यों में— प्रायः प्रत्येक पुराण या काव्य में किसी सर्वज्ञ अथवा विशिष्टज्ञानधारी मुनि के उपदेश के प्रसंग में जैन साहित्य के विविध विषयों का समावेश कर दिया जाता है। इन उपदेशों में कई बार तार्किक चर्चाएँ भी समाविष्ट हुई हैं। इस दृष्टि से वीरनन्दि (नौवीं-दसवीं सदी) के चन्द्रप्रभचरित का दूसरा सर्ग उल्लेखनीय है। इसी प्रकार वादिगज (ग्यारहवीं सदी) का पार्श्वचरित्र, हरिचन्द्र (बारहवीं सदी) का धर्माशर्माभ्युदय आदि काव्यों में भी एक एक सर्ग तार्किक चर्चा के लिए दिया गया है। जिनसेन (नौवीं सदी) के महापुराण में ऋषभदेव के पूर्वभव के वर्णन में महाबल राजा तथा उस के मंत्रियों का विस्तृत सवाद महत्वपूर्ण है। इस में चार्वाकों का भूतचैतन्यवाद तथा बौद्धों का शून्यवाद इन का अच्छा निराकरण प्राप्त होता है।

आचारविषयक ग्रन्थों में—ज्ञान अथवा चारित्र्य सम्यक् होने के लिए तत्त्वों के यथार्थ स्वरूप पर श्रद्धा होना—सम्यग्दर्शन का होना जरूरी है। इस लिए गृहस्थ अथवा मुनियों के आचार का वर्णन करनेवाले कई ग्रंथों में जीवाजीवादि तत्त्वों की अच्छी तार्किक चर्चा प्रस्तुत की गई है। इस दृष्टि से अमितगति (ग्यारहवीं सदी) के उपासकाचार का चौथा परिच्छेद उल्लेखनीय है। राजमल्ल (सोलहवीं सदी) की लाठीसहिता में भी इस प्रकार की चर्चा है और उस का पल्लवित रूप उन्होंने ने पचाध्यायी में दिया है।

९४. खण्डनमण्डनात्मक साहित्य—शाकटायन, प्रभाचन्द्र, अभयदेव व शुभचन्द्र आदि के तार्किक ग्रंथों में केवली का भोजन तथा स्त्रियों की मुक्ति इन विषयों की भी चर्चा है यह ऊपर बताया ही है। ये विषय दिगम्बर तथा श्वेतावर इन दो सम्प्रदायों में परस्पर मतभेद, खण्डनमण्डन तथा विवाद के कारण थे। किन्तु श्वेताम्बर तथा दिगम्बरों के गण-गच्छादि उपभेदों में भी परस्पर छोटी छोटी बातों को लेकर काफी मतभेद एवं विवाद थे और उन विषयों पर काफी ग्रन्थरचना भी हुई है। ऐसे ग्रंथों में प्रद्युम्नसूरि (बारहवीं सदी) का वादस्थल, जिनपतिसूरि (बारहवीं सदी) का प्रबोध्यवादस्थल, जिनप्रभसूरि (चौदहवीं सदी) का तपोटमतकुण्डन, हर्षभूषण (पन्द्रहवीं सदी) का अचलमतदलन, धर्मसागर (सोलहवीं सदी) की औष्ट्रिकमतोत्सूत्रटीपिका, गुणविनय (सोलहवीं सदी) का लुम्पाकमतखण्डन, यशोविजय (सत्रहवीं सदी) का आध्यात्मिकमतदलन, जगन्नाथ (सत्रहवीं सदी) का सिताम्बरपराजय, नयकुंजर (सत्रहवीं सदी) का ढुढिकमतखंडन, मेघविजय (सत्रहवीं सदी) की धर्ममजूपा आदि का उल्लेख किया जा सकता है। ये ग्रन्थ मुख्यतः साम्प्रदायिक स्पर्धा पर आधारित हैं। अतः तार्किक साहित्य में इन का अन्तर्भाव करना उचित नहीं।

९५. देशी भाषाओं में तार्किक साहित्य— भारत की आधुनिक भाषाओं में तमिल, कन्नड, गुजराती, हिंदी तथा मराठी इन पांच भाषाओं में जैन लेखकों ने कथा, काव्य, आचार, उपदेश आदि विषयों पर

काफी ग्रन्थरचना की है। किन्तु तार्किक विषयो पर। इन भाषाओं में विशेष साहित्य नहीं मिलता। हिंदी में अठारहवीं सदी में जयपुर के विद्वान प. जयचन्द्र छात्रडा ने प्रमेयरत्नमाला आदि कुछ ग्रन्थों का अनुवाद किया। प. टोडरमल के प्रसिद्ध ग्रन्थ मोक्षमार्ग प्रकाश का कुछ अंश भी प्राचीन सस्कृत ग्रन्थों के तार्किक अंशों के अनुवाद जैसा है। किन्तु स्वतन्त्र रूप से हिन्दी या अन्य आधुनिक भाषा में अठारहवीं सदी तक कोई तार्किक ग्रन्थ लिखा गया हो ऐसा ज्ञात नहीं होता। सम्भवतः इन देशभाषाओं के समय साधारण जैन समाज की रुचि तार्किक चर्चा में नहीं रही थी। तथा पाण्डित्यप्रदर्शन का उद्देश देश-भाषाओं की अपेक्षा सस्कृत में ग्रंथ लिखने से अधिक पूरा होता था। इस लिए जैन पण्डितों ने देशभाषाओं में तार्किक ग्रन्थों की रचना की ओर ध्यान नहीं दिया।

१६ आधुनिक प्रवृत्तियां—उन्नीसवीं सदी में भारत में ब्रिटिश शासन दृढमूल हुआ। इस के राजनीतिक परिणाम चाहे जैसे हुए हों, किन्तु प्राचीन इतिहास तथा सस्कृति के अध्ययन में इससे आमूलाग्र परिवर्तन हुआ तथा इस क्षेत्र में नया उत्साह, अध्ययन की नई पद्धतिया तथा विचारविमर्श के नये साधन उत्पन्न हुए। तार्किक विषयों की दृष्टि से इस परिवर्तन का स्वरूप भी बहुविध था। एक ओर पंजाब तथा उत्तर प्रदेश में आर्यमज की प्रवृत्तियों से जैन पण्डित प्रभावित हुए तथा दिल्ली आदि नगरों में दोनों ओर के पण्डितों में शास्त्रार्थ होने लगे। इन के विषय वेदों की प्रमाणता, ईश्वर का जगत्कर्तृत्व इत्यादि—पुराने ही थे अतः यह पुरानी वादपद्धति के पुनरुज्जीवन जैसा प्रयास था। यूरोप के शास्त्रज्ञों ने भूगोल-खगोल के बारे में जो सिद्धान्त निर्धारित किये वे जैन ग्रन्थों में वर्णित द्वीपसमुद्रादि की कल्पनाओं से भिन्न थे। अतः पं. गोपालदास वरैया आदि विद्वानों ने तर्कबल से जैन भूगोल का औचित्य सिद्ध करने का बहुत प्रयास किया। आधुनिक विज्ञान का परिचय होने पर कुछ जैन विद्वानों के मन में जैन पुराणों में वर्णित देवों का स्वरूप, विक्रिया ऋद्धि, तीर्थंकरों के पंचकल्याणिक आदि के विषय

में सन्देह होने लगा तथा बाबू सूरजभानु जैसे लेखकों ने आदिपुराण समीक्षा, पद्मपुराणसमीक्षा जैसी पुस्तिकाओं की रचना की। इन पुस्तिकाओं के उत्तर में पं. लालाराम आदि विद्वानों ने पुराणों के वर्णनों का तर्कबल से समर्थन करने का प्रयास किया।

पुरातन युग में जैन लेखकों ने कई जैनेतर तर्कग्रन्थों पर टीकाएं आदि लिखी थीं किन्तु किसी जैन ग्रन्थ पर जैनेतर विद्वान द्वारा टीका आदि लिखे जाने का उदाहरण नहीं मिलता। आधुनिक युग का यह एक सुपरिणाम था कि जैनेतर विद्वानों ने भी जैन तर्कग्रन्थों के अध्ययन-सम्पादन-प्रकाशन में भाग लेना प्रारम्भ किया। डॉ. सतीशचन्द्र विद्याभूषण, डॉ. आनन्दशंकर ध्रुव, डॉ. शरच्चन्द्र घोशाल, डॉ. परशुराम वैद्य, एफ. डब्ल्यू. टोमस आदि ने जैन तर्कग्रन्थों का जो व्यापक अध्ययन प्रस्तुत किया उस से भारतीय साहित्य में जैनों के योगदान का महत्त्व सुस्पष्ट हुआ। डॉ. जैकोबी आदि यूरोपीय विद्वानों ने भी सूत्रकृतागादि ग्रन्थों के संपादन अथवा अनुवाद के कार्य में भाग लिया तथा जैन विषयों की चर्चा को अन्तरराष्ट्रीय रूप दिया।

जैन पण्डितों ने प्रारम्भ में तर्कग्रन्थों का सम्पादन केवल अनुवाद के रूप में अथवा केवल मूलग्रन्थों के मुद्रण के रूप में किया। पं. निटवे, पं. गजाधरलाल, आदि का कार्य इसी रूप का था। कुछ विद्वानों ने पुरानी पद्धति से संस्कृत में तर्कग्रन्थों पर टीकाएँ लिखी अथवा छोटे संस्कृत प्रकरण लिखे। ऐसे लेखकों में मुनि न्यायविजय, गम्भीरविजय आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। किन्तु गीप्र ही ऐतिहासिक-तुलनात्मक अध्ययन से विभूषित संस्करण भी तैयार होने लगे। इन की निर्मिति में पं. सुखलाल, मुनि चतुरविजय, पं. महेंद्रकुमार, पं. दलसुख मालवणिया, पं. दरबारीलाल आदि विद्वानों का कार्य उल्लेखनीय है। पुरातन ग्रन्थों के संस्करणों के साथ पं. महेंद्रकुमार के 'जैन दर्शन' जैसे स्वतंत्र ग्रन्थों का भी प्रणयन हुआ जिन में आधुनिक विद्वानों ने जैन दर्शन पर जो आक्षेप लिए हैं उन के समाधान का प्रयास भी किया गया है।

९७. तार्किक साहित्य के इतिहास के प्रयत्न—जैन तार्किक साहित्य के इतिहास के विषय में जो लेखन हुआ है वह दो प्रकार का है—भारतीय तर्कसाहित्य के एक अंग के रूप में तथा विविध विषयों के जैन साहित्य के एक अंग के रूप में। डा. राधाकृष्णन्, डा. दासगुप्त, एम्. हिरियण्णा आदि के द्वारा भारतीय दर्शनो के इतिहास में जैन दर्शन का भी यथोचित समावेश किया गया है। इन लेखकों ने मुख्यतः जैन दर्शन के प्रमुख विषयों का सरल वर्णन करने की ओर ध्यान दिया है—इन विषयों का तार्किक समर्थन या खण्डन अथवा जैन ग्रन्थकारों का व्यक्तित्व और समय आदि का वर्णन उन का प्रमुख उद्देश नहीं रहा। इन में से अधिकांश इतिहासलेखक अद्वैतवाद से प्रभावित रहे हैं—उस दृष्टि से जैन दर्शन के प्रमुख तत्त्व स्याद्वाद को वे अपर्याप्त अथवा व्यावहारिक मात्र समझते हैं। जैन दार्शनिकों के व्यक्तित्व, ग्रन्थरचना, समय आदि के बारे में चर्चा करने का प्रयास दो ग्रन्थों में विशेष रूप से पाया जाता है—डॉ. सतीशचन्द्र विद्याभूषण का भारतीय तर्कशास्त्र का इतिहास (हिस्टरी ऑफ इन्डियन लाजिक) तथा डॉ. ज्वालाप्रसाद का भारतीय प्रमाणशास्त्र (इन्डियन एपिस्टेमालॉजी)। जैन साहित्य के एक अंग के रूप में तार्किक साहित्य का वर्णन मो. द. देसाई के जैन साहित्योत्सव इतिहास, श्री बडोदिया के जैनधर्म का इतिहास और साहित्य (हिस्टरी अँड लिटरेचर ऑफ जैनिज्म), श्री. कापडिया के जैन धर्म और साहित्य (जैन रिलिजन अँड लिटरेचर) आदि ग्रन्थों में मिलता है। जैन तार्किकों में से कुछ प्रमुख आचार्यों के विषय में पं. नाथूराम प्रेमी, पं. जुगलकिशोर मुस्तार, पं. सुखलाल सघवी, पं. दलसुख मालत्रणिया, पं. महेन्द्रकुमार, पं. दरवारीलाल आदि विद्वानों द्वारा अन्यान्य ग्रन्थों की प्रस्तावनाओं में तथा पत्रिकाओं के लेखों में बहुमूल्य सामग्री प्रकाशित की गई है। तार्किक साहित्य के इतिहास के समन्वित अवलोकन का प्रयास पं. दलसुख मालत्रणिया ने आगमयुग का अनेकान्तवाद, जैन दार्शनिक साहित्य की रूपरेखा, जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन इन तीन निबन्धों में किया है। पं. महेन्द्रकुमार ने जैन दार्शनिक साहित्य की पृष्ठभूमि शीर्षक निबन्ध भी इसी उद्देश से लिखा था।

९८. तार्किक साहित्य का युगविभाग— ५ दलसुख मालवाणिया ने जैन दार्शनिक साहित्य को चार युगों में विभक्त किया है (१) आगमयुग (वीरनिर्वाण से प्रथमी वाचना तक के कोई एक हजार वर्ष), (२) अनेकान्त स्थापनयुग (पांचवीं से सातवीं सदी तक—समन्तभद्र तथा सिद्धसेन इस युग के प्रधान आचार्य थे), (३) प्रमाणशास्त्र व्यवस्थापन युग (आठवीं से सोलहवीं सदी तक— अकलंक तथा हरिभद्र एव उन की परम्परा द्वारा इस युग का निर्माण हुआ), एव (४) नवीनन्याययुग (यज्ञोपविजय तथा उन की परम्परा द्वारा जैन साहित्य में नवीन न्याय की शैली का प्रवेश— सत्रहवीं सदी में)। पं. महेन्द्रकुमार ने भी प्रायः इसी विभाजन को मान्य किया है। इस युगविभाग से एक दृष्टि से तार्किक साहित्य के विकास को समझने में सहायता अवश्य मिलती है। इस के साथ एक दूसरी दृष्टि से भी तार्किक साहित्य का युगविभाग हो सकता है। एम तार्किक साहित्य को तीन युगों में विभाजित करते हैं (१) प्रारम्भिक निर्माण युग—यह प्रायः आगमयुग का नामान्तर समझ सकते हैं। इस युग में— जो वीरनिर्वाण से कोई एक सहस्र वर्षों तक का है—तत्त्व प्रतिपादन में स्वमत का वर्णन प्रमुख है—परमत का खण्डन गौण है, नयों का महत्त्व अधिक है—प्रमाणों की चर्चा कम है, तार्किक चर्चा स्वतंत्र रूप में नहीं है—धर्मचर्चा के व्यापक क्षेत्र का अंगमात्र रही है। (२) तर्कविकास युग—समन्तभद्र से देवमूरि-हेमचन्द्र तक कोई आठसौ वर्षों का यह युग है। इस युग में नैयायिक, बौद्ध, मीमांसक, वेदान्ती आदि के समान जैन विद्वान भी राजसभाओं और विद्वत्सभाओं में वादविवाद करते थे, वाद में स्वपक्ष के जय और परपक्ष के पराजय का महत्त्व बहुत बढ़ा था, इसलिए ग्रन्थों में भी स्वमतसमर्थन और परमतखण्डन के लिए नई नई युक्तियों का प्रणयन आवश्यक हुआ था। इस युग में नयों का प्रतिपादन गौण हो कर प्रमाणों की चर्चा प्रमुख हुई थी तथा तर्क को धर्मशास्त्र के साधारण क्षेत्र से अलग ऐसा विशिष्ट स्थान प्राप्त हुआ था। (३) संरक्षण युग—तेरहवीं सदी से अठारहवीं सदी तक कोई छहसौ वर्षों का यह युग है।

प्रभावकचरित में वर्णित शान्तिगूरि, श्रीगूरि, गृगचार्य आदि पण्डित इसी प्रकार के हैं। ताकिक माण्डव्य के इतिहास का दृष्टि से ये सब उल्लेख विशेष महत्त्व के नहीं हैं। तथापि जैनधर्म के सामाजिक प्रभाव के इतिहास में उन का विशिष्ट स्थान है।

१००. ऋणनिर्देश—प्रस्तुत ग्रन्थ की प्रतियां प्राप्त कराने में श्री.ब्र.माणिक्यचन्द्रजी चरण, कारजा तथा श्री. डॉ. विद्याचन्द्रजी गाह, चम्बई ने सहायता की। श्री. बलाकारगण मन्दिर, कारजा, श्री. चन्द्रप्रम मंदिर, मुलेश्वर, चम्बई तथा श्री. माणिक्यचन्द्र हीराचन्द्र ग्रन्थ भांडार, चंपाटी, चम्बई के अधिकारियों ने प्रतियां उपयोगार्थ दी। हम्मच के जैन मठ के श्री. देवेन्द्रकीर्ति स्वामीजी ने चर्चा की प्रतियों के उपयोग का अनुमति दी तथा प. भुवलिगाखी, गुडघिरी के सहयोग से इस प्रति के पाठान्तर मिल सके। इस प्रस्तावना के प्रारम्भ में दिया हुआ भावसेन के सहायित्व का चित्र भारतशामन के प्राचीन लिपिविद्, उटकमड, के कार्यालय से मिला तथा उन्होंने इसके प्रकाशन की अनुमति दी। चर्चा के सहायक लिपिविद् श्री. श्रीनिवास रिती के सहयोग से इस लेख का वाचन प्राप्त हुआ। उन्होंने भावसेन की ग्रन्थ के अन्तिम भाग की प्रशस्ति के कन्नड पद्यों के संशोधन में भी सहायता दी। इन सब महानुभावों के सहयोग के लिए हम हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करते हैं। अन्त में जीवराज जैन ग्रन्थमाला के प्रबंधकर्ता तथा प्रधान सम्पादक डॉ. जैन एव डॉ. उपाध्ये के प्रति भी हम आभार व्यक्त करते हैं। उन के उदार सहयोग एवं प्रोत्साहन से ही यह कार्य इस रूप में सम्पन्न हो सका है।

जावरा, १५-८-१९६२.

— सम्पादक.

श्री-भावसेन-त्रैविद्यदेव-विरचितः विश्वतत्त्वप्रकाशः

| ॐ नमः | परमात्मने नमः ।

विश्वतत्त्वप्रकाशाय परमानन्दमूर्तये ।

अनाद्यनन्तरूपाय नमस्तस्मै परात्मने ॥ १ ॥

[१. चार्वाकाणां पूर्वपक्षे जीवनिव्यत्वे अनुमानाभावः ।]

ननु^१ अनाद्यनन्तरूप इति विशेषणमात्मनः कथं योयुज्यते । कायाकारपरिणतियोग्येभ्यो भूतेभ्यश्चैतन्यं जायते । जलबुद्बुदवदनित्या जीवा इत्यभिधानात् । न केषामपि मते जीवस्थानाद्यनन्तत्वग्राहकं प्रमाणं जाघट्यते । न तावत् प्रत्यक्षं तद्ग्राहकं प्रमाणं, तस्य संबद्धवर्तमानार्थविषयत्वेन अनाद्यनन्तत्वग्रहणायोगात् । नानुमानमपि तद्ग्राहकं प्रमाणं, तथाविधानुमानाभावात् । अथास्त्यनुमानं तद्ग्राहकं जीवः सर्वदास्ति सदकारणत्वात्^२ पृथ्वीवदिति^३ चेश्च । हेतोर्विशेष्यासिद्धत्वात्^४ । कथमिति चेत्—कायाकारपरिणतभूतचतुष्टयाच्चैतन्योत्पत्तेश्चार्वाकैरङ्गीकृतत्वात् ।

[सारानुवाद]

मंगलाचरण—जो सपूर्ण तत्त्वों को प्रकाशित करते हैं, अनादि तथा अनन्त हैं और परम आनन्द की मूर्ति हैं ऐसे परमात्माको नमस्कार हो ।

१. चार्वाक दर्शन विचार—ग्रन्थ के प्रारम्भ में चार्वाक दार्शनिक पूर्वपक्ष प्रस्तुत करते हैं—मंगलाचरण में परात्मा को अनादि तथा अनन्त कहा यह योग्य नहीं । शरीर के आकार को प्राप्त हुए भूतों (पृथ्वी, जल, तेज, वायु) से ही चैतन्य उत्पन्न होता है । जीव पानी के बुद्बुद के समान अनित्य है । जीव को अनादि-अनन्त कहने के लिये कोई प्रमाण प्राप्त नहीं होता । प्रत्यक्ष प्रमाण से केवल वर्तमान समय के सम्बद्ध पदार्थों

१ चार्वाक । २ जीवास्तिसाधकवादी । ३ संश्च अकारणश्च तस्य भाव । ४ चार्वाकमते पृथ्वी सर्वदास्ति । ५ अकारणत्वात् इति विशेष्य सदिति विशेषणम् ।

सदिति विशेषणमपि सर्वदा सत्त्वं विवक्षितं कदाचित् सत्त्वं वा विवक्षित-
 तम् । प्रथमपक्षे असिद्धत्वं^१ सर्वदा सत्त्वस्य साध्यसमत्वात् । द्वितीयपक्षे-
 विरुद्धत्वं कदाचित् सत्त्वस्य सर्वदास्तित्वविपरीतप्रसाधकत्वात् । अथ^२
 जीवः सर्वदास्ति सदकार्यत्वात् पृथ्वीवदिति चेन्न^३ । अस्यापि तदोपेणैव^४
 दुष्टत्वात् । अथ जीवः सर्वदास्ति विभुत्वात् आकाशवदिति चेत् न । हेतोः
 प्रतिवाद्यसिद्धत्वात्^५ । अथ जीवः सर्वदास्ति अमूर्तत्वात् आकाशवदिति
 चेत् न । हेतोः क्रियाभिर्व्यभिचारात्^६ । ननु^७ तत्परिहारार्थममूर्तद्रव्यत्वा-
 दित्युच्यते, तर्हि चार्वाकमते जीवस्य पृथग्द्रव्यत्वाभावात् प्रतिवाद्यसिद्धो
 हेत्वाभासः । अथ जीवः सर्वदास्ति निरवयवत्वात् परमाणुवदिति चेन्न ।
 पूर्ववत् क्रियाभिर्व्यभिचारात् । तत्परिहारार्थं निरवयवद्रव्यत्वादित्युक्ते
 द्रव्यत्वस्य पूर्ववदसिद्धत्वाच्च । अथ जीवः सर्वदास्ति चेतनत्वात्,

का ही ज्ञान होता है । अतः अनादि-अनन्त जीव का ज्ञान उस से नहीं
 हो सकता । अनुमान से भी यह ज्ञान होना सम्भव नहीं । जीव पृथ्वी के
 समान सत्-अकारण है (विद्यमान है और किसी कारण से उत्पन्न नहीं
 हुआ है) इस लिये जीवका सर्वदा अस्तित्व रहता है— यह अनुमान
 योग्य नहीं क्यों कि चार्वाक मत से जीव अकारण नहीं है— वह शरीर के
 आकार में परिणत चार भूतोंसे ही उत्पन्न होता है । दूसरी बात यह है
 कि यहा जीवका अस्तित्व सिद्ध करना है और जीव का अस्तित्व ही उस
 का हेतु बतलाया है यह योग्य नहीं । इसी प्रकार जीव सत्-अकार्य है
 अतः सर्वदा विद्यमान रहता है यह अनुमान भी दोषयुक्त समझना चाहिये ।
 जीव आकाश के समान व्यापक है अतः सर्वदा विद्यमान रहता है यह
 अनुमान भी योग्य नहीं, क्यों कि चार्वाक दर्शन में जीव का व्यापक होना
 स्वीकार नहीं किया है । जीव आकाश के समान अमूर्त तथा निरवयव है
 अतः सर्वदा विद्यमान रहता है यह अनुमान भी योग्य नहीं क्यों कि
 क्रिया अमूर्त तथा निरवयव होने पर भी सर्वदा विद्यमान नहीं रहती ।
 जीव चेतन है अतः सर्वदा विद्यमान रहता है— जो सर्वदा विद्यमान नहीं

१ विशेषणस्य असिद्धत्वं हेतोः । २ जीवास्तित्ववादी । ३ चार्वाक । ४ पूर्वोक्त-
 हेतुदोषेण । ५ जीवो विभुर्वर्तते इति प्रतिवादिना नाङ्गीक्रियते अतः प्रतिवाद्यसिद्धः ।
 ६ क्रिया सर्वदा नास्ति अमूर्तत्वात् इति व्यभिचारः, क्रिया अमूर्तास्ति परतु सर्वदा
 नास्ति । ७ क्रिया तु अमूर्ता वर्तते परतु द्रव्यं न ।

यत्सर्वदा नास्ति तच्चेतनं न भवति यथा खरविषाणमिति चेन्न । हेतोरन-
 ध्यवसितत्वात् । कथमिति चेत् सपक्षे^१ असत्त्वादिनिश्चितव्याप्तिकत्वे पक्षे
 एव वर्तमानत्वात् दृष्टान्तस्याप्याश्रयहीनत्वाच्च । अथ आद्यं चैतन्यं^३
 चैतन्यपूर्वकं चिद्विवर्तत्वात् मध्यचिद्विवर्तवदिति अनादित्वसिद्धिरिति
 चेन्न । हेतोरकिञ्चित्करत्वात् । तत्कथमिति चेत् 'सिद्धे प्रत्यक्षादिवाधिते
 च साध्ये हेतुरकिञ्चित्करः' [परीक्षामुख ३-३५] इति जनैरभिहितत्वात्,
 अत्र त्वाद्यचैतन्यस्य मातापितृचैतन्यपूर्वकत्वेन सिद्धत्वात् । ननु आद्यं
 चैतन्यं चैतन्योपादानकारणकं^४ चिद्विवर्तत्वात् मध्यचिद्विवर्त-
 वदिति अनादित्वं भविष्यतीति चेन्न । दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् ।
 कुत इति चेत् मध्यचिद्विवर्तस्य कायोपादानकारणकत्वेन चैतन्योपादान-
 कारणकत्वाभावात् । अथ अन्त्यं चैतन्यम्^५ उत्तरचैतन्योपादानकारणं
 चिद्विवर्तत्वात् मध्यचिद्विवर्तवत् इत्यनन्तत्वसिद्धिरिति चेन्न ।

होता वह चेतन नहीं होता— यह अनुमान योग्य नहीं क्यों कि चैतन्य
 और सर्वदा विद्यमान रहना इन में कोई निश्चित सम्बन्ध नहीं है ।
 (आकाश सर्वदा विद्यमान रहता है किन्तु चेतन नहीं होता ।) प्रत्येक
 चैतन्य किसी पूर्ववर्ती चैतन्य का उत्तररूप होता है अतः प्रथम (जन्म
 समय के) चैतन्य के पहले भी चैतन्य का अस्तित्व होता है— इस प्रकार
 जीव के अनादि होने का अनुमान किया जाता है किन्तु यह योग्य
 नहीं । जन्मसमय के चैतन्य के पहले मातापिता का चैतन्य होता ही है यह
 प्रत्यक्षसिद्ध होने पर उससे भिन्न अन्य चैतन्य की कल्पना निरर्थक है ।
 जन्मसमय के चैतन्य का उपादानकारण भी चैतन्य ही होगा अतः जन्मके
 पूर्व चैतन्य का अस्तित्व होता है यह अनुमान भी योग्य नहीं, क्योंकि
 जन्म समय के चैतन्य का उपादान कारण शरीर होता है— उसके लिये
 किसी अन्य चैतन्य की कल्पना निरर्थक है । प्रत्येक चैतन्य उत्तरवर्ती
 चैतन्य का उपादान कारण होता है अतः मृत्युसमय का चैतन्य भी उत्तर-
 वर्ती चैतन्य का उपादान कारण होता है— यह अनुमान भी योग्य नहीं
 क्यों कि चैतन्य का उपादान कारण शरीर है यह पहले कहा ही है ।
 इस प्रकार अनुमान से जीव के अनादि-अनन्त होने का समर्थन नहीं होता ।

१ सर्वदास्तीत्यादौ सपक्षे आकाशादौ । २ यथा खरविषाणमिति दृष्टान्तस्य ।
 ३ मातृगर्भस्थम् । ४ चैतन्यमेव उपादानकारण यस्य । ५ मरणसमयम् ।

अत्रापि दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात्^१ ; तस्मान्नानुमानं जीवस्यानाद्य-
नन्तत्वमावेदयति ।

[२. जीवनित्यत्वे भागमाभावः ।]

आगमोऽपि न तत् प्रतिपादयितुं समर्थः तत्र^२ प्रामाण्याभावात् ।
आगमो ह्याप्तवचनादिः^३ । आप्तो ह्यवञ्चकोऽभिज्ञः सोऽपि किञ्चिज्ज्ञत्वा-
लौकिकार्थानेवान्वयव्यतिरेकाभ्यां चक्षुरादिभिरुपलभ्य प्रतिपादयति, न
तु जीवस्यानाद्यनन्तत्वादिकम् । तत्परिज्ञाने किञ्चिज्ज्ञस्य सामर्थ्याभावात् ।

अथ सर्वज्ञ एव जीवस्यानाद्यनन्तत्वं प्रत्यक्षतः प्रतिप्रथ किञ्चिज्ज्ञानां
प्रतिपादयतीति चेन्न । सर्वज्ञावेदकप्रमाणाभावात् । न तावदागमस्तदा-
वेदकः सर्वज्ञासिद्धावागमस्याप्रामाण्यात् । अप्रमाणादागमात् सर्वज्ञसिद्धे-
रयोगाच्च । नापि प्रत्यक्षं सर्वज्ञावेदकं प्रमाणम् अत्रेदानीं प्रत्यक्षेण सर्वज्ञ-
स्यानुपलब्धेः । नानुमानमपि तदावेदकं, सर्वज्ञाविनाभाविलिङ्गाभावात् ।
अथास्त्यनुमानं तदावेदकं-कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षात्कारी, तद्-
ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वात्^४ यद् यद्ग्रहणस्वभावत्वे
सति प्रक्षीणप्रतिबन्धकप्रत्ययं तत् तत् सकलपदार्थसाक्षात्कारि, यथा
अपगततिमिरं लोचनं रूपसाक्षात्कारि, तथा चायं कश्चित् पुरुषः, तस्मात्

२ आगम प्रमाणका अभाव—आगम प्रमाणसे भी जीव का
अनादि-अनन्त होना ज्ञात नहीं होता । आप्त पुरुष के वचन आदि को
आगम कहते हैं तथा जो ज्ञानी है और वंचक नहीं है उसे आप्त कहते
हैं । वह आप्त चक्षु आदि (इन्द्रियों) से और अन्वय-व्यतिरेक को समझ
कर (अनुमान से) लौकिक विपर्योका ही ज्ञान प्राप्त कर दूसरों को
बतलाता है— जीव के अनादि-अनन्त होनेके समान अलौकिक विपर्योका
ज्ञान आप्तको नहीं होता ।

कोई आप्त पुरुष सर्वज्ञ होता है— वह जीवका अनादि-अनन्त
स्वरूप प्रत्यक्ष जान कर अल्पज्ञ पुरुषों को बतलाता है यह कहना भी
योग्य नहीं क्यों कि कोई पुरुष सर्वज्ञ होता है यह किसी प्रमाणसे सिद्ध
नहीं होता । आगम प्रमाण से सर्वज्ञ का अस्तित्व बतलाना योग्य नहीं
क्यों कि जब सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं तबतक उसका कहा हुआ

१ कुत कायोपादानकारणत्वेनोत्पन्नत्वात् ।

२ जीवस्य अनाद्यनन्तत्वसाधने ।

३ आदिशब्देन अहङ्गुल्यादिपरिग्रह । ४ कारणत्वात् ज्ञानत्वात् च ।

सकलपदार्थसाक्षात्कारीति चेन्न । दृष्टान्तस्य साध्यसाधनोभयविकलत्वात् । कथमिति चेत् सकलपदार्थसाक्षात्कारित्वसाध्यस्य सकलपदार्थग्रहणस्वभावे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वसाधनस्य च अपगततिमिरलोचने अभावात् । अथ सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः कस्यचित् प्रत्यक्षाः, अनुमेयत्वात्, पावकवदिति चेन्न । अनुमेयत्वस्य हेतोरनुमित्या व्याप्तत्वेन^१ प्रत्यक्षाविनाभावाभावात् । कुतः^२ अदृष्टानुमानसामान्यतोदृष्टानुमानविषयेषु^३ अनुमेयत्वसद्भावेऽप्युभयवादिप्रसिद्धप्रत्यक्षाभावात् । अस्मिद्धत्वाच्च । तथा हि-पक्षीकृतेषु देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थेषु अनुमेयत्वादिति हेतोरभावात् । अत एव प्रत्यक्षत्वं^४ न साधयति । अथ कस्यचित् प्रत्यक्षास्ते प्रमेयत्वात् करतलवदित्युच्यते । तर्हि प्रमेयत्वस्यापि प्रमया व्याप्तत्वेन प्रत्यक्षाविनाभावाभावात् न तत प्रत्यक्षत्वसिद्धिः^५ । अथ सर्वज्ञो धर्मा अस्तीति

आगम प्रमाण नहीं होगा और ऐसे अप्रमाण आगमसे किसी सर्वज्ञ के अस्तित्व की सिद्धि कैसे होगी ? प्रत्यक्ष प्रमाणसे सर्वज्ञका ज्ञान नहीं होता क्यों कि इस समय यहा सर्वज्ञ नहीं है यह प्रत्यक्षसे ही स्पष्ट है । अनुमानसे भी सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता क्यों कि सर्वज्ञके साथ जिसका अविनाभाव हो ऐसा कोई लिङ्ग (साधन) नहीं है । सर्वज्ञका अस्तित्व बतलानेवाले जो अनुमान प्रस्तुत किये गये हैं वे उचित नहीं हैं । यथा—जिस तरह अन्धकार दूर होनेपर चक्षु द्वारा रूप का साक्षात् ज्ञान होता है उसी तरह किसी पुरुषके ज्ञानके प्रतिबन्धक कारण हट जाने पर उसे समस्त पदार्थों का साक्षात् ज्ञान होता है यह अनुमान योग्य नहीं । यहा समस्त पदार्थोंका ज्ञान सिद्ध करना है किन्तु उदाहरणरूप चक्षुमें यह सम्भव नहीं अतः यह अनुमान अयोग्य है । सर्वज्ञकी सिद्धि के लिये दूसरा अनुमान इस प्रकार दिया गया है—सूक्ष्म, अन्तरित तथा दूर के पदार्थ भी किसी पुरुषके द्वारा प्रत्यक्ष जाने जाते हैं क्यों कि वे पदार्थ अनुमेय हैं—अनुमान से जाने गये है । (जो पदार्थ अनुमेय हैं वे किसी न किसी पुरुषके प्रत्यक्ष होते ही हैं ।) यह अनुमान योग्य नहीं क्यों कि

१ अग्न्यादिज्ञानमनुमिति, अनुमितिस्तु परोक्षा । २ अदृष्टादयः कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात् इति अदृष्टानुमानम् । ३ यच्च सामान्यतोदृष्ट तदेव गतिपूर्विका । पुंसि देशान्तरप्राप्ति यथा सूर्ये गतिस्तथा ॥ इत्यादि । ४ अनुमेयत्व हेतु कस्यचित् प्रत्यक्षत्वम् इति न साधयति । ५ कस्यचित् प्रत्यक्षा इति सिद्धिर्न ।

साध्यते असंभवद्वाधकप्रमाणत्वात् सुखादिवदिति चेत् न । हेतोराश्रया-
सिद्धत्वात् । अनेकवाधकप्रमाणसंभवेन असंभवद्वाधकप्रमाणस्य
स्वरूपासिद्धत्वाच्च । ननु^१ तनुकरणभुवनादिकं बुद्धिमद्हेतुकं^२ कार्यत्वात्
पटादिवदित्येतदनुमान सर्वज्ञावेदकं भविष्यतीति चेन्न । हेतोर्भागासिद्ध-
त्वात् । कुत इति चेत् भवदभिमत्तस्य कार्यत्वस्य पर्वतादिष्वप्रवर्तनात्^३
तस्मात् सर्वज्ञो नास्ति, अनुपलब्धेः खरविपाणवत् । अथ^४ अत्रेदानीमस्म-
दादिभिरनुपलम्भेऽपि देशान्तरे कालान्तरे पुरुषान्तरैरुपलभ्यत इति चेन्न ।
अनुमानविरोधात् । तथा हि । वीतो^५ देशः सर्वज्ञरहितः देशत्वादेतद्
देशवत् । वीतः^६ कालः सर्वज्ञरहितः कालत्वात् इदानींतनकालवत् ।

अनुमानके विषय प्रत्यक्षके विषय होते ही हैं ऐसा कोई नियम नहीं है ।
अदृष्ट तथा सामान्यतो दृष्ट अनुमानके विषय किसी के प्रत्यक्ष न होनेपर
भी उनका अनुमान होता है । दूसरा दोष यह है कि सूक्ष्म इत्यादि सभी
पदार्थ अनुमान के विषय हैं यह भी नियम नहीं है । इसी तरह ये पदार्थ
प्रमेय हैं (प्रमाणके विषय हैं) अतः किसी के प्रत्यक्ष हैं यह अनुमानभी
योग्य नहीं क्यों कि जो प्रमेय हैं वे सब प्रत्यक्ष ही होते हैं ऐसा नियम
नहीं है । सर्वज्ञके विषयमें कोई वाधक प्रमाण नहीं अतः उसका अस्तित्व
सिद्ध है यह कहनाभी ठीक नहीं क्यों कि ऐसे वाधक प्रमाण अनेक
हैं (इन का आगे निर्देश करेंगे) । शरीर, इन्द्रिय, भुवन आदि (जगत)
कार्य हैं अतः उस का निर्माता कोई बुद्धिमान (सर्वज्ञ) होना चाहिये यह
अनुमानभी योग्य नहीं क्यों कि जगत में पर्वत इत्यादि भाग कार्य नहीं हैं
(अतः उनका निर्माता होना चाहिये यह कल्पना व्यर्थ है) । इस प्रकार
किसी प्रमाणसे सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता अतः सर्वज्ञका अस्तित्व नहीं है
यही मानना योग्य है । इस समय इस प्रदेशमें इन पुरुषोंको सर्वज्ञका ज्ञान
न होता हो किन्तु अन्य समय अन्य प्रदेश में अन्य पुरुषोंको सर्वज्ञका
ज्ञान होता है यह कहना भी योग्य नहीं । इस समय इस प्रदेशमें ये पुरुष
हैं उसी प्रकार सब समय सब प्रदेशोंमें सब पुरुष (अल्पज्ञ) होते हैं यही
अनुमान योग्य है । इस तरह सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता अतः

१ नैयायिक । २ सर्वज्ञहेतुकम् । ३ पर्वतास्तु सदा वर्तन्ते एव, न कार्यरूपा,
अतः कार्यत्वादय हेतुः पर्वतेषु न प्रवर्तते । ४ नैयायिक । ५ विवादापन्न । ६ वि
विशेषम् इत प्राप्त वीत ।

धीतः पुरुषः सर्वज्ञं न पश्यति पुरुषत्वात् अस्मदादिवदिति । सर्वज्ञाभावात् तत्प्रणीतागमाभावः । अथ^१ सर्वज्ञप्रणीतागमाभावेऽपि अपौरुषेयागमसद्भावात् स एव जीवस्यानाद्यनन्तत्वावेदयतीति चैत्र । पदसंदर्भरूपत्वेन आगमस्यापौरुषेयत्वायोगात् । तथा हि । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कादम्बरीवाक्यवत् । एवमागमस्य प्रामाण्याभावात् कथं तेन जीवस्यानाद्यनन्तत्वादिकं वेविद्यसे त्वम् । तस्मात् तद्ग्राहकप्रमाणाभावात् सादिसनिधन एव जीवो अजाघटिष्ठ^२ ।

[३. चार्वाकसमत जीवस्वरूपम् ।]

तथा च प्रयोगाः^३ । जीवः कादाचित्कः द्रव्यत्वे सति प्रत्यक्षत्वात् । जीवः कादाचित्कः विशेषगुणाधिकरणत्वात्^४, द्रव्यत्वावान्तरसामान्य-
चत्वात्^५, क्रियावत्वाच्च, पटवदिति च । एवं च

देहात्मिका देहकार्या देहस्य च गुणो मतिः ।

मतत्रयमिहाश्रित्य जीवाभावोऽभिधीयते ॥

(प्रमाणवार्तिकभाष्य पृ. ५३)

सर्वज्ञप्रणीत आगमका भी अस्तित्व नहीं जिससे जीवका अनादि-अनन्त होना ज्ञात हो सके । सर्वज्ञप्रणीत आगम न होने पर भी अपौरुषेय आगम (वेद)से जीवका अनादि-अनन्त होना सिद्ध होता है यह कथन भी योग्य नहीं क्यों कि आगम अपौरुषेय नहीं हो सकते । कादम्बरी आदि ग्रन्थों के समान सभी वाक्यरचना पुरुषकृत होती है अतः वेदवाक्य भी पुरुषकृत हैं—अपौरुषेय नहीं । अतः जीव का अनादि-अनन्त होना किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता ।

३. अब जीव के स्वरूप के विषय में चार्वाक दार्शनिकों के विचार प्रस्तुत करते हैं—जीव कादाचित्क (कुछ समय तकही विद्यमान) है क्यों कि वह प्रत्यक्ष का विषय द्रव्य है, विशेष गुणों का आधार है, द्रव्यत्व से भिन्न सामान्य (जीवत्व)से युक्त है, तथा क्रियायुक्त है । चार्वाकों ने जीव का अभाव तीन प्रकारसे माना है—बुद्धि देहात्मक है, देह का कार्य है अथवा देह का गुण है (स्वतन्त्र जीव नामक कोई पदार्थ

१ मीमांसक । २ मृश सघटते स्म । ३ अनुमान । ४ बुद्धिसुखदुःखादि-विशेषगुणा । ५ द्रव्यत्व च तदवान्तरसामान्य ।

इत्ययमन्युपपन्न एव । अत्रापि प्रयोगसद्भावात् । देहात्मको जीवः देहादन्यत्रानुपलब्धेः शिरादिवदिति पुरन्दरः^१ । देहकार्यो जीवः देहान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् उच्छ्वासवदित्युद्भटः । देहगुणो जीवः देहाश्रितत्वात् देहस्य रूपादिवदित्यविद्धकर्णः । तस्मात् पृथिव्यपृतेजोवायुरिति चत्वार्येव तत्त्वानि । कायाकारपरिणतेभ्यस्तेभ्यश्चैतन्यं^२ पिष्टोदकगुडधातुकीसंयोगान्मदशक्तवत् । तच्च गर्भादिमरणपर्यन्तं जीवादिव्यपदेशभाक् प्रवर्तते । गर्भात् पूर्वकाले मरणादुत्तरकाले च तस्याभावात् पूर्वशरीरकृतादृष्टं तत्फलभोगश्च यतः संपद्यते । अथ^३ पूर्वजन्मकृतादृष्टाभावे केचित् श्रीमन्त केचिद् दग्द्धाः केचित् स्तुत्याः केचिन्निन्द्याः केचित् पूज्या केचिदपूज्याः इत्यादिविचित्रव्यवस्था कथं वोभवीतीति चेन्न । अदृष्टरहितेषु शिलादिषु^४ तादृग्विचित्रव्यवस्थोपलम्भात् । अथ तत्रापि तदाश्रितजीवादृष्टात् शिलादीनां पूजादिकमिति चेन्न । अन्यकृतादृष्टेनान्यस्य फलभोगे कृतनाशाकृताभ्यागमदोषप्रसंगात् । अपसिद्धान्तापातश्च ।

नही है) । जैसे कि पुरन्दर आचार्य ने कहा है— शिरा इत्यादि के समान जीव भी देहात्मक है क्यों कि देह को छोड़कर अन्यत्र कहीं जीव पाया नहीं जाता । उद्भट आचार्य ने कहा है—उच्छ्वास के समान जीव का भी अन्वय और व्यतिरेक देह के अनुसार होता है (जो कार्य शरीर के हैं वे ही जीव के हैं तथा जो शरीर के कार्य नहीं हैं वे जीव के भी नहीं हैं) । अतः जीव देह का कार्य है । अविद्धकर्ण आचार्य ने कहा है— रूप इत्यादि के समान जीव भी देहका गुण है क्यों कि वह देहपर आश्रित है । साराण यह कि पृथिवी, जल, तेज तथा वायु ये चारही तत्त्व हैं । ये ही शरीर के आकार मे परिणत होते हैं तब उनसे चैतन्य उत्पन्न होता है । जैसे आटा, पानी, गुड, धातुकी इनके संयोगसे मादकता उत्पन्न होती है उसी प्रकार यह चैतन्य की उत्पत्ति समझना चाहिये । गर्भसे मरण पर्यन्त उसी चैतन्य को जीव आदि नाम दिये जाते हैं । गर्भ से पहले और मरण के बाद इस चैतन्य का अस्तित्व नहीं होता । अतः पूर्वजन्म के शरीर द्वारा

१ पुरन्दर उद्भट अविद्धकर्ण इति चार्वाकभेदा । २ देहस्तु कारण जीवः कार्यरूप । ३ पृथिव्यादिभ्यश्चतुर्भ्यः । ४ उपजायते । ५ न कुतोऽपि । ६ मीमांसक । ७ प्रतिमाषु । ८ शिलाश्रित ।

‘ कर्ता यः कर्मणां भोक्ता तत्फलानां स एव हि । ’

(स्वरूपसंबोधन श्लो० १०)

इत्यभिधानात् । तस्मात् स्तुतिपूजादयो नादृष्टप्रभवाः स्तुतिपूजा-
दित्वात् शिलादीनां स्तुतिपूजादिवत्^१ । वोतं चित्रं^२ नादृष्टप्रभवं विचित्र-
त्वात् पाषाणादिवैचित्र्यवत्^३ । इति लौकायत^४ मतसिद्धिः ॥

[४. उत्तरपक्षे जीवानित्यतानिषेध ।]

अत्र प्रतिविधीयते । ये तावदुक्ता जीवस्य कादाचित्कत्वे प्रयोगास्ते
तावद् विचार्यन्ते । तत्र प्रत्यक्षैकप्रमाणवादिनश्चार्वाकस्यानुमानप्रामाण्या-

संपादित अदृष्ट और उस अदृष्ट के फल का उपभोग इनकी कल्पना योग्य
नहीं है । यदि अदृष्ट नहीं हो-तो कुछ श्रीमान होते हैं, कुछ दरिद्र होते
हैं, कुछ स्तुत्य और कुछ निन्द्य होते हैं, कुछ आदरणीय और कुछ
तिरस्करणीय होते हैं इस भेद का क्या कारण है यह आक्षेप भी योग्य
नहीं । पत्थरों के कोई अदृष्ट नहीं होता फिर भी उन में यह सब भेद
पाया जाता है । (कोई पत्थर देव प्रतिमा के रूप में पूजा जाता है,
कोई वैसे ही पड़ा रहता है । जैसे पत्थरों में यह भेद स्वाभाविक है वैसे
ही जीवों में भी समझना चाहिये ।) पत्थरों में पाया जानेवाला भेद भी
उनमें आश्रित जीवों के अदृष्ट के कारण ही होता है यह कहना भी
योग्य नहीं । अदृष्ट का उपार्जन जीव करे और उसका फल पत्थर को
प्राप्त हो यह कथन दोषयुक्त है क्यों कि ‘ जो कर्म करता है वही उस
के फल को भोगता है ’ यह आपका सिद्धान्त है । अतः अदृष्ट के
आधार से जीव के पूर्वजन्म और पुनर्जन्म की कल्पना योग्य नहीं है ।
इस प्रकार चार्वाक मत का पूर्वपक्ष है ।

४. अब जैन दर्शन के अनुसार इस पूर्वपक्ष को उत्तर देते हैं ।
चार्वाक मत में सिर्फ प्रत्यक्ष प्रमाण माना है अतः अनुमान के द्वारा वे
जीव की अनित्यता सिद्ध करे यह योग्य नहीं । व्यवहार से अनुमान को
प्रमाण मान कर यह युक्तिवाद किया है ऐसा कहा जा सकता है किन्तु

१ यथा शिलादीनां स्तुतिपूजादिकं अदृष्टप्रभवं न । २ केचित् सुखिनं केचित्
दुःखिनं इति । ३ यथा पाषाणादिवैचित्र्यं अदृष्टप्रभवं न तथा अन्यत्रापि वैचित्र्यम्
अदृष्टप्रभवं न । ४ चार्वाकमतः ।

भावात् कथं तेन जीवस्य कादाचित्कत्वं प्रसाध्यते । अथ^१ अनुमानस्य संवृत्या^२ प्रामाण्यमिष्यत इति चेत् तथापि भवदुक्तानुमानानामनेकदोष-
दुष्टत्वाच्च स्वेष्टसिद्धिः । तथा हि । जीवः कादाचित्कः द्रव्यत्वे सति
प्रत्यक्षत्वात् पटवदित्यत्र प्रत्यक्षत्वं नाम^३ बाह्येन्द्रियप्रत्यक्षत्वं स्वसंवेदन-
प्रत्यक्षत्वं मानसप्रत्यक्षत्वं वा । प्रथमपक्षे स्वरूपसिद्धो हेतुः, जीवस्य
बाह्येन्द्रियप्रत्यक्षत्वाभावात् । द्वितीयपक्षे वाच्यसिद्धो हेत्वाभासः चार्वाक-
मते जीवस्य भूतजन्यत्वेन पटादिवत् स्वसंवेदनप्रत्यक्षाभावात्, भवे^४ वा
पटादौ स्वसंवेदनप्रत्यक्षत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्तः । तृतीयपक्षेऽपि
साधनशून्यं निदर्शनं, पटादिदृष्टान्ते मानसप्रत्यक्षत्वाभावात् । द्रव्यत्वे
सतीति विशेषणमपि वाच्यसिद्धं, जीवस्य स्वयं पृथग् द्रव्यत्वानङ्गीकारात् ।
अङ्गीकारे वा नित्यं चैतन्यम् अदृच्छणुकातीन्द्रियद्रव्यत्वात्^५ परमाणुवदिति
नित्यत्वसिद्धेर्विरुद्धं विशेषणम् । भृभृधरादिहेतोर्व्यभिचारश्च, तत्र द्रव्यत्वे
सति प्रत्यक्षत्वहेतोः सद्भावेऽपि कादाचित्कत्वसाध्याभावात्^६ । यदप्यन्यदनु-

यह युक्तिवाद निर्दोष भी नहीं है । जीव की अनित्यता बतलाने के लिये
चार्वाकोंने जो अनुमान दिया है— जीव प्रत्यक्ष का विषय द्रव्य है अतः
अनित्य है— वह योग्य नहीं क्योंकि बाह्य इन्द्रियों से जीव का प्रत्यक्ष
ज्ञान नहीं होता । स्वसंवेदन से अथवा मानस प्रत्यक्ष से जीव का प्रत्यक्ष
ज्ञान होता है यह समाधान भी ठीक नहीं क्योंकि चार्वाक मत में जीव
को पृथ्वी आदि भूतों से उत्पन्न माना है अतः वस्त्र इत्यादि के समान
उस में भी स्वसंवेदन या मानस प्रत्यक्ष सम्भव नहीं । चार्वाक जीव को
स्वतन्त्र द्रव्य नहीं मानते अतः जीव प्रत्यक्ष का विषय द्रव्य है यह युक्ति
वे किस प्रकार दे सकते हैं । यदि जीव द्रव्य है तो परमाणु के समान
ही अतीन्द्रिय होने से उस को भी नित्य मानना उचित है । दूसरा दोष
यह है कि भूमि, पर्वत इत्यादि प्रत्यक्ष के विषय द्रव्य हैं फिर भी
अनित्य नहीं हैं— सर्वदा विद्यमान हैं । अतः जो प्रत्यक्ष के विषय हैं वे द्रव्य
अनित्य हैं यह कोई नियम नहीं है । दूसरा अनुमान यह दिया है कि
जीव विशेष गुणों का आधार है अतः अनित्य है— यह भी योग्य नहीं ।

१ चार्वाक । २ लोकव्यवहारेण । ३ भो चार्वाक । ४ जीवस्य स्वसंवेदन-
प्रत्यक्षत्वात् । ५ अदृच्छणुक च तत् अतीन्द्रियद्रव्य च । ६ पर्वतारस्तु कादाचित्कान्
न भवन्ति ।

मानं व्यरीरचत्, जीवः कादाचित्कः विशेषगुणाधिकरणत्वात्^१ पटादि-
 चदिति, तदप्यसत् । हेतोर्वाद्यसिद्धत्वात् । कुत इति चेत् चार्वाकमते
 चैतन्यस्य विशेषगुणाधिकरणत्वाभावात् । भावे वा नित्यं चैतन्यं द्व्यणुका-
 न्यातीन्द्रियत्वे सति विशेषगुणाधिकरणत्वात् परमाणुवदिति विपरीत-
 प्रसाधकत्वाद् विरुद्धः । परमाणुभिर्यभिचारश्च । कुतः परमाणुषु रूपादि-
 विशेषगुणाधिकरणत्वसद्भावेऽपि कादाचित्कत्वाभावात् । अथ व्यभिचार-
 परिहारार्थं परमाण्वन्यत्वे^२ सतीति विशेषणमुपादीयत इति चेन्न । चार्वाक'
 मते चैतन्यस्य परमाण्वन्यत्वासिद्धेः^३ । कुतः तस्य भूतात्मकत्वाङ्गीकारात् ।
 तन्मते पृथिव्यप्तेजोवायुपरमाणूनामेव भूतशब्दवाच्यत्वमितरस्य^४ भूत-
 कार्यत्वं, कार्यस्य कारणात्मकत्वमिति प्रतिपादनात् । तस्य चैतन्यस्य
 पृथग् द्रव्यत्वाङ्गीकारे नित्यं चैतन्यम् अद्व्यणुकातीन्द्रियद्रव्यत्वात् परमाणु-
 चदिति विपरीतसाधनाद् विरुद्धो हेतुः स्यात् । यदप्यन्यदनुमानं न्यरू-
 पत्-जीवः कादाचित्कः द्रव्यत्वावान्तरसामान्यवत्त्वात् घटादिवदिति

एक तो चार्वाक मत में जीवको विशेष गुणों का आधार माना नहीं है ।
 दूसरे परमाणु रूपादि विशेष गुणों के आधार हैं किन्तु वे नित्य हैं ।
 अतः विशेष गुणों का आधार जीव भी नित्य होना चाहिये । इस अनुमान
 में परमाणु का अपवाद करके भी यह दोष दूर करना सम्भव नहीं क्यों कि
 चार्वाक मत में पृथ्वी आदि परमाणुओंसे ही चैतन्य की उत्पत्ति मानी
 है । यदि चैतन्यको परमाणुओंसे भिन्न पृथक् द्रव्य मानें तो परमाणुके
 समान अतीन्द्रिय होनेसे चैतन्य को भी नित्य द्रव्य मानना होगा । जीव
 द्रव्यत्वसे भिन्न सामान्यसे युक्त है अतः अनित्य है । यह अनुमान भी
 दोषयुक्त है । परमाणुओं में भी द्रव्यत्व से भिन्न सामान्य (परमाणुत्व)
 पाया जाता है किन्तु वे नित्य हैं । इसी तरह पर्वत भी द्रव्यत्व से भिन्न
 सामान्यसे युक्त हैं किन्तु वे भी नित्य हैं । इस लिये द्रव्यत्वसे भिन्न
 सामान्य से युक्त होने पर जीव को भी नित्य मानना चाहिये । जीव
 क्रियायुक्त है अतः घट इत्यादि के समान वह भी अनित्य है यह अनुमान

१ ज्ञानादिगुणः । २ परमाणुरहितत्वे सति । ३ चैतन्यं परमाणुभूतमेव नान्यत्
 इति चार्वाकमतम् । ४ चैतन्यस्य ।

तदप्यचारु, हेतोः परमाणु^१भिव्यभिचारात् । अथ अनणुत्वे सति द्रव्यत्वा-
वान्तरसामान्यवत्त्वादित्युच्यते तथापि हेतोः पर्वतरनेकान्तः । कथं
पर्वतेषु अनणुत्वे सति द्रव्यत्वावान्तरसामान्यवत्त्वस्य सद्भावेऽपि कादा-
चित्कत्वाभावात् । यदप्यन्यदनुमान प्रत्यपीपदत्-जीवः कादाचित्कः क्रिया-
वत्त्वात् घटादिवदिति तदप्यनुचितम् । परमाणुषु क्रियावत्त्वसद्भावेऽपि
कादाचित्कत्वाभावात् । अथ^२ अनणुत्वे सति क्रियावत्त्वादिति हेतु-
सोप्यसाधुः । ज्योतिर्गणेषु अनणुत्वे सति क्रियावत्त्वसद्भावेऽपि कादाचित्क-
त्वाभावेन तैरनेकान्तात् । अथ तेषाम् उदयास्तसद्भावात् कादाचित्क-
त्वमस्तीति चेन्न । ध्रुवतारादीनामुदयास्तरहितानां बहूनाम^३युपलम्भात् ।
अथ तेषामप्यहन्यदर्शनाद् रात्रौ दर्शनात् कादाचित्कत्वमिति चेत् तर्हि
भ्रूधरादीनामपि^४ तथा स्यादित्यतिप्रसज्यते । एतेन यदप्यन्यदवादीत्
जीवः कादाचित्कः विशिष्टाकारधारित्यात् अवान्तरपरिमाणाधारत्वात्
पटादिवदिति तन्निरस्तम् । पर्वतादिभि^५र्हेतोरनेकान्तसद्भावात् ।

भी दोषयुक्त है । परमाणु क्रियायुक्त होते हैं किन्तु अनित्य नहीं होते ।
इसी प्रकार ग्रह-नक्षत्र भी क्रियायुक्त हैं किन्तु नित्य हैं । ग्रह नक्षत्रों का
उदय और अस्त होना है अतः वे अनित्य हैं यह कहना ठीक नहीं क्यों
कि ध्रुवतारा जैसे कई नक्षत्रों का कभी अस्त नहीं होना । ध्रुवभी दिनमें
दिखाई नहीं देना अतः वह भी अनित्य है यह कहना भी अयोग्य है क्यों
कि ऐसा मानने पर पर्वत आदि को भी अनित्य कहना होगा—पर्वत भी
रात के अन्धेरेमें दिखाई नहीं देते । अतः क्रियायुक्त होने से जीव को
अनित्य कहना योग्य नहीं । इसी प्रकार जीव विशिष्ट आकार का है,
अवान्तर परिमाण का आधार है अतः अनित्य है यह अनुमान भी सदोष
समझना चाहिये क्यों कि पर्वत इत्यादि पदार्थ भी विशिष्ट आकार और
अवान्तर परिमाण के धारक होते हैं । इस प्रकार यह स्पष्ट हुआ कि
चार्वाकों द्वारा जीव को अनित्य सिद्ध करनेके लिये जो अनुमान दिये गये
वे गलत हैं ।

१ परमाणुषु द्रव्यत्वावान्तरसामान्यवत्त्वेऽपि कादाचित्कत्वाभावात् । २ भो चार्वाक
अथ एवम् । ३ भ्रूधरादीनाम् अहनि दर्शनं रात्रौ अदर्शनं वर्तते परतु न ते कादाचित्का ।
४ पर्वतादिषु विशिष्टाकारधारित्वसद्भावेऽपि कादाचित्कत्वाभावात् ।

[५. जीवनिव्यता-समर्थनम्]

तस्मादनाद्यनन्तो जीवः अद्वयणुकत्वे सति अतीन्द्रियद्रव्यत्वात् निरवयवद्रव्यत्वाच्च परमाणुवत् । अथ जीवस्य निरवयवत्वमसिद्धमिति चेन्न । जीवो निरवयवः अद्वयणुकत्वे बाह्येन्द्रियग्रहणायोग्यत्वात् परमाणुवदिति निरवयवत्वसिद्धेः । तर्हि द्रव्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । जीवो द्रव्यं गुणाधारत्वात् परमाणुवदिति द्रव्यत्वसिद्धेः । अथ गुणाधारत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । तत्साधकप्रमाणसद्भावात् । तथाहि शब्दादिज्ञानं क्वचिदाश्रितं गुणत्वात् रूपादिवत् । अथ ज्ञानस्य गुणत्वमसिद्धमिति चेन्न । ज्ञानं गुणः क्रियान्यत्वे^१ सति निर्गुणत्वात्^२ अवयविक्रियान्यत्वे सति उपादानाश्रितत्वात् रूपादिवदिति गुणत्वसिद्धेः । अथ तथापि शब्दादिज्ञानस्य शरीराश्रितत्वाङ्गीकारेण सिद्धसाध्यत्वाद् गुणत्वादिति हेतोरर्थकिञ्चित्करत्वमिति चेन्न । तस्य तदाश्रितत्वे^३ वाधकसद्भावात् । शरीरं न ज्ञानादिगुणाश्रयं^४

५. अब जीव को अनादि-अनन्त सिद्ध करनेवाले अनुमान प्रस्तुत करते हैं । जीव परमाणु के समान अतीन्द्रिय तथा निरवयव द्रव्य है (इन्द्रियों से जीव का ग्रहण नहीं होता और जीव के अवयव नहीं होते— वह एक अखण्ड द्रव्य है) अतः वह अनादि-अनन्त है । जीव निरवयव है क्योंकि बाह्य इन्द्रियों से उस का ग्रहण नहीं हो सकता । जीव द्रव्य है क्योंकि वह (ज्ञान आदि) गुणों का आधार है । जैसे रूप आदि गुणों का आधार परमाणु है उसी प्रकार ज्ञान आदि गुणों का आधार जीव है । ज्ञान क्रिया से भिन्न है और स्वयं निर्गुण है अतः ज्ञान एक गुण है और वह जिस द्रव्यके आधार से रहता है वही जीव द्रव्य है । जैसे रूप आदि गुण क्रियासे भिन्न और स्वयं निर्गुण हैं तथा परमाणु के आधारसे रहते हैं उसी प्रकार ज्ञान और जीव का सबन्ध समझना चाहिये । शब्द आदि का ज्ञान शरीर पर ही आश्रित है अतः उस के आधार के रूप में जीव की कल्पना व्यर्थ है यह आक्षेप उचित नहीं । शरीर ज्ञान का आधार नहीं हो सकता क्योंकि वह वस्त्र आदि के समान मूर्त, अचेतन तथा भूतों (पृथिवी आदि)

१ क्रियारहितत्वे सति । २ क्रियाया निर्गुणत्वमस्ति तर्हि किं क्रिया गुणः अत उक्त क्रियान्यत्वे सति । ३ शरीरमेव जीव । ४ शरीराश्रितत्वे । ५ ज्ञानादिगुणानाम् आश्रयभूतम् ।

भूतविकारत्वात् । मूर्तत्वात् अचेतनत्वात् पटवत् । ज्ञानं वा न शरीरगुणः सति शरीरे निवर्तमानत्वात् व्यतिरेके शरीरगन्धवदिति^१ । ननु इन्द्रियाश्रितत्वेन^२ सिद्धसाध्यतेति चेन्न । तस्यापि बाधितत्वात् । नेन्द्रियाणि ज्ञानादिगुणवन्ति करणत्वात् भूतविकारत्वाज्जडत्वात् मूर्तत्वात् कुठारवदिति । ज्ञानादयो नेन्द्रियगुणाः सतीन्द्रिये निवर्तमानत्वात् व्यतिरेके^३ इन्द्रियरूपादिवत् । अन्तःकरणाश्रितत्वेऽप्येते^४ हेतवः^५ प्रयोक्तव्याः । तस्मात् ज्ञानादयो जीवगुणाः अर्थावबोधकत्वात् अजडत्वात् स्वसंवेद्यत्वात् स्वप्रतिपत्तौ परनिरपेक्षत्वात् व्यतिरेके^६ रूपादिवदिति जीवस्य ज्ञानादिगुणाधारत्वात् द्रव्यत्वसिद्धिः ।

से बना हुआ है । इसी प्रकार ज्ञान भी शरीर का गुण नहीं हो सकता क्यों कि (मृत अवस्था में) शरीर के विद्यमान होते हुए भी उस में ज्ञान नहीं होता । जो शरीर का गुण हो—जैसे शरीर का गन्ध है—वह सर्वदा शरीर में रहता है । इसी प्रकार इन्द्रिय भी ज्ञान के आधार नहीं हैं क्यों कि इन्द्रिय भूतों (पृथिवी आदि) से बने हैं, मूर्त हैं तथा करण (साधन) हैं—जैसे कुठार होता है । ज्ञान इन्द्रियों का गुण नहीं है क्यों कि (मृत अवस्था में) इन्द्रियों के विद्यमान होते हुए भी ज्ञान नहीं होता । जो इन्द्रियों के गुण हैं—जैसे इन्द्रियों के रूप आदि—वे सर्वदा इन्द्रियों में विद्यमान रहते हैं । इसी प्रकार अन्तःकरण भी ज्ञान का आधार नहीं है—ज्ञान अन्तःकरण का गुण नहीं है । ज्ञान इत्यादि जीव के गुण हैं क्यों कि वे अर्थों का बोध कराते हैं, जड नहीं हैं, स्वसंवेद्य हैं—उन की प्रतीति के लिये किसी दूसरे (व्यक्ति या पदार्थ) की आवश्यकता नहीं होती । रूप इत्यादि शरीर के गुण हैं, उन में अर्थों का बोध कराना आदि ये विशेषताएं नहीं हैं । इस प्रकार ज्ञानादि गुणों के आधार के रूप में जीव द्रव्य का अस्तित्व सुनिश्चित है ।

१ यस्तु शरीरगुणो भवति स तु शरीरे न निवर्तते यथा शरीरगन्ध । २ इन्द्रियं न ज्ञानादिगुणाश्रयं भूतविकारत्वात् मूर्तत्वात् अचेतनत्वात् घटवत् । ३ यस्तु इन्द्रियगुणो भवति स तु सतीन्द्रिये न निवर्तते यथा इन्द्रियरूपादि । ४ शब्दादिज्ञानस्य अन्तःकरणाश्रितत्वेऽपि । ५ मूर्तत्वात् जडत्वात् इत्यादि । ६ यस्तु जीवगुणो न भवति स अर्थावबोधको न भवति यथा रूपादि ।

[६ जीवस्य देहात्मकत्वनिषेधः ।]

यदप्यन्यदवादीत्-देहात्मको जीवः देहादन्यत्रानुपलब्धेः शिरादिव-
दिति । तत्र अक्षेणा^१नुपलब्धिर्हेतुर्लिङ्गादिना^२नुपलब्धिर्वा । प्रथमपक्षे
देहादन्यत्रेति विशेषणमनर्थकं देहेऽप्यक्षेण जीवस्यानुपलब्धेः । तथा च
सर्वत्रा^३नुपलभ्यमानं कथं देहात्मकं प्रसाध्यते । न कथमपि । द्वितीयपक्षे
असिद्धो हेतुः लिङ्गादिना देहादन्यत्र^४ जीवस्योपलब्धेः । तथा जीवो
देहादन्यत्रापि तिष्ठति द्रव्यत्वात् परमाणुवदिति अनुमानात् । 'असरीरा
जीवघणा' इत्याद्यागमश्च । आगमस्याप्रामाण्यमिति चेन्न । तत्प्रामाण्य-
स्याग्रे विस्तरेण समर्थनात् । साधनशून्यं च निदर्शनम्^५ । शिरादीनां
देहादन्यत्रानुपलब्धेरभावात् । यदप्यन्यदवोचत्-जीवः शरीरादनन्यः
शरीरव्याघातेन व्याहन्यमानत्वात्, यो यद्व्याघातेन व्याहन्यते स ततो
नान्य, यथा तन्तुव्याघातेन व्याहन्यमानः पटः, तथा चायं तस्मात्
तथेति-तदप्यवर्चिताभिधानं दृष्टान्तस्य साध्य^६साधनो^७भयविक-

६. अब चार्वाक आचार्यों ने जीव का जो स्वरूप कहा है उसका क्रमशः खण्डन करते हैं । शिरा आदिके समान जीव भी देहात्मक है क्यों कि वह देह से अन्यत्र नहीं पाया जाता यह (पुरन्दर आचार्य का) विधान योग्य नहीं । जीव के अन्यत्र न होने का ज्ञान प्रत्यक्ष से होगा या अनुमान आदि से होगा । प्रत्यक्ष से तो देह में भी जीव का अस्तित्व ज्ञात नहीं होता फिर वह देहात्मक है यह कैसे सिद्ध किया जाय । दूसरे, अनुमान आदिसे देह से अन्यत्र भी जीव का अस्तित्व पाया जाता है । जीव परमाणु के समान द्रव्य है अतः वह देहसे अन्यत्र भी पाया जाता है— यह अनुमान है तथा ' (सिद्ध) शरीररहित एव केवल चैतन्यरूप होते हैं ' यह आगम प्रमाण है— इन प्रमाणों से देह से अन्यत्र भी जीव का अस्तित्व ज्ञात होता है । यह आगम अप्रमाण है यह आक्षेप भी योग्य नहीं । आगम के प्रामाण्य का हम आगे विस्तार से समर्थन करेंगे । तन्तुओं का नाश होने पर वस्त्र का नाश होता है उसी प्रकार शरीर का नाश होने पर जीव का भी नाश होता है अतः जीव

१ प्रत्यक्षप्रमाणेन । २ अनुमानप्रमाणेन । ३ देशकाले । ४ देहं विना ।

५ दृष्टान्त शिरादिवत् । ६ साध्यात् शरीरात् दृष्टान्त घटो भिन्न । ७ शरीरनाशे घटो न नश्यति ।

लत्वात् । अथ जीवः शरीरादनन्यः शरीरव्याघातेन व्याहन्यमानत्वात् शरीररूपवदिति भविष्यतीति चेन्न । विचारासहत्वात् । शरीरव्याघातेन व्याहन्यमानत्वं नाम शरीरविनाशेन विनाशित्वं, शरीरच्छेदेन छेद्यत्वं, शरीरभेदेन दुःखित्वं वा । प्रथमपक्षे असिद्धो हेतुः । शरीरविनाशात् पूर्वमेव शरीरे जीवाभावस्य^१ निश्चितत्वेन शरीरविनाशाद् विनाश्यत्वाभावात् । जीवः शरीरविनाशान्न विनश्यति, निरवयवद्रव्यत्वात् अतीन्द्रियद्रव्यत्वाच्च परमाणुवदिति प्रमाणाच्च । द्वितीयपक्षेऽप्यसिद्धो हेतुः । जीवो न छेद्य तत एव^२ तद्वदिति^३ । दृष्टान्तोऽपि^४ साधनविकलः । रूपादीनां निरवयवत्वेन छेद्यत्वाभावात् । तृतीयपक्षेऽपि साधनशून्यं निदर्शनम् । रूपादीनामचेतनत्वेन दुःखित्वाभावात् । तस्माज्जीवो न शरीरात्मकः चेतनत्वात्, अजडत्वात् अनणुद्रव्यणुक्त्वे सति^५ बाह्येन्द्रियग्रहणायोग्यत्वात्, अनणुत्वे सति निरवयवद्रव्यत्वात्, स्पर्शादिरहितद्रव्यत्वाच्च, व्यतिरेके^६

शरीर से भिन्न नहीं है— यह युक्तिवाद भी दोषयुक्त है । यहा जीव और शरीर से सम्बद्ध उदाहरण देना चाहिये—वृक्ष के नाश होने से शरीर या जीव का सम्बन्ध नहीं है । शरीर नष्ट होने पर शरीर का रूप नष्ट होता है उसी प्रकार जीव नष्ट होता है अतः जीव शरीर से अभिन्न है— यह युक्तिवाद भी ठीक नहीं । एक दोष तो यह है कि शरीर से भिन्न कोई जीव नामक द्रव्य नहीं है ऐसा चार्वाक मानते हैं अतः शरीर के नष्ट होनेपर जीव नष्ट होता है यह विधान निरर्थक होता है । परमाणु के समान जीव भी निरवयव तथा अतीन्द्रिय द्रव्य है अतः उस का नाश नहीं होता— यह अनुमान भी उक्त विधान में बाधक है । शरीर के छेदन करने पर जीव भी छिन्न होता है यह कहना भी इसी प्रकार दोषयुक्त है । दूसरे, शरीर के रूप का जो उदाहरण दिया है उस में भी यह विधान लागू नहीं होता क्यों कि रूप गुण निरवयव है अतः उसका छेदन नहीं हो सकता । शरीर को दुःख होने पर जीव दुःखी होता है अतः वे अभिन्न हैं— यह विधान भी सदोष है क्यों कि (शरीर तथा) शरीर का

१ चार्वाकमते सर्वथा जीवाभावः । २ निरवयवद्रव्यत्वात् अतीन्द्रियद्रव्यत्वात् । ३ परमाणुवत् । ४ शरीररूपादिवत् अयं दृष्टान्तः । ५ बाह्येन्द्रियग्रहणायोग्यत्वम् अणुषु विद्यते तथा द्रव्यणुके चास्ति तत्रातिव्याप्तिस्तद्रव्यावृत्त्यर्थम् अनणु-अद्रव्यणुक्त्वे सति विशेषणम् । ६ य शरीरात्मको भवति स चेतनो न भवति यथा शिरादि ।

शिरादिवत् । शरीरं वा न जीवात्मकम् अचेतनत्वात्, जडत्वात्, जन्य-
त्वात्, रूपादिमत्त्वात् अनित्यत्वात्, सावयवत्वात्, बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्,
पटवदिति प्रतिपक्षसिद्धिः ।

[७. जीवस्य देहकार्येऽवनिषेध ।]

यदप्यन्यदब्रवीत्-जीवो देहकार्यः देहान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात्
उच्छ्वासवदिति, तदप्यसमञ्जसम् । कुतः, हेतोरसिद्धत्वात् । तथा हि ।
सति^१ भवनमन्वयः, असत्यभवनं^२ व्यतिरेकः । तत्र इदं शरीरं निरात्मकं
प्राणादिरहितत्वात् लोष्टादिवदिति सति शरीरेऽपि जीवाभावो निश्चीयते
इत्यन्वयाभावः । जीवो धर्मा शरीराभावेऽपि तिष्ठतीति साध्यो धर्मः
पृथग्द्रव्यत्वात् निरवयवद्रव्यत्वात् अतीन्द्रियद्रव्यत्वाच्च परमाणुवदिति
व्यतिरेकाभावः । एवं जीवस्य शरीरान्वयव्यतिरेकाभावादसिद्धत्वं

रूप आदि अचेतन हैं—उन में सुख-दुःख का अनुभव संभव नहीं है । इस
प्रकार यह स्पष्ट हुआ कि जीव चेतन है, जड नहीं है, बाह्य इन्द्रियों से
उसका ग्रहण नहीं हो सकता, वह निरवयव है तथा स्पर्श आदिसे रहित
है अतः जीव शरीरात्मक नहीं है । शिरा आदि जो शरीर के भाग है
उन में चेतन होना आदि ये विशेषताएं नहीं होतीं । इसी प्रकार शरीर
जीवात्मक नहीं है क्यों कि वह अचेतन है, जड^१ है, उत्पन्न होता है,
रूप आदि से युक्त है, अनित्य है, अवयवसहित है तथा बाह्य इन्द्रियों से
ज्ञात होता है । अचेतन होना आदि ये विशेषताएं वस्त्र आदि जड पदार्थों
में ही होती हैं—जीव में नहीं होतीं । अतः जीव शरीर से भिन्न है ।

७. उद्धट आचार्यके मतका खण्डन—उच्छ्वास के समान जीव
के अन्वय और व्यतिरेक शरीर के अनुसार होते हैं अतः जीव शरीर का
कार्य है यह (उद्धट आचार्य का) कहना योग्य नहीं क्यों कि जीव के
अन्वय और व्यतिरेक शरीर के अनुसार नहीं होते । मृत अवस्था में
शरीर विद्यमान होता है किन्तु जीव नहीं होता अतः जीव का शरीर
के साथ अन्वय निश्चित नहीं है । शरीर के विना भी जीव का अस्तित्व
पहले सिद्ध किया है । अतः शरीर के साथ जीव का व्यतिरेक भी नहीं

१ देहे सति । २ देहे असति ।

हेतोर्निश्चीयते । उच्छ्वासस्य वायुपादानकारणकत्वेन वायुकार्यत्वात्^१ शरीरकार्यत्वाभावात् साध्यविकलो दृष्टान्तश्च । तस्मान्न शरीरकार्यो^२ जीवः चेतनत्वात् अजडत्वात् वाह्येन्द्रियग्रहणायोग्यत्वात् निरवयव-द्रव्यत्वात् स्पर्शरहितद्रव्यत्वाच्च, व्यतिरेके^३ शरीरे क्रियावत् । शरीरं वा न जीवोपादानकारणम् अचेतनत्वात् अजडत्वात् जन्यत्वात् रूपादिमत्त्वात् सावयवत्वात् वाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् पटवदिति प्रतिपक्षसिद्धिः ।

[८. जीवस्य देहगुणध्वनिषेध ।]

यदप्यन्यदृच्छुदत् देहगुणो जीवः देहाश्रितत्वात् शरीररूपादिवदिति, तदप्यनधीताभिधानं हेतोरनेकदोषदुष्टत्वान् । तथा हि । देहाश्रितत्वं नाम देहसंयुक्तत्वं देहसमवेतत्व देहात्मकत्वं वा । न प्रथमपक्षः श्रेयान् हेतोः विरुद्धत्वात् । कथमिति चेत् द्रव्ययोरेव संयोगनियमात् । शरीरसंयुक्तत्वं

है । दूसरा दोष यह है कि यहा उच्छ्वास का उदाहरण दिया है किन्तु उच्छ्वास वायु का कार्य है — शरीर का नहीं । जीव चेतन है, अजड नहीं है, वाह्य इन्द्रियों से उस का ग्रहण नहीं होता, वह निरवयव है तथा स्पर्श आदि से रहित है अतः जीव शरीर का कार्य नहीं हो सकता । शरीर की क्रियाओं में चेतन होना आदि ये विशेषताएँ नहीं होतीं । इसी प्रकार शरीर अचेतन है, अजड है, उत्पन्न होता है, रूपादि युक्त है, अवयवसहित है तथा वाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है अतः शरीर जीवका उपादान कारण नहीं हो सकता ।

८. अविद्धकर्ण आचार्यका खण्डन—शरीर के रूप के समान जीव भी शरीर पर आश्रित है अतः जीव शरीर का गुण है यह (अविद्धकर्ण आचार्य का) कथन भी दोषयुक्त है । शरीर पर आश्रित कहने का तात्पर्य शरीर से संयुक्त, शरीर से समवेत या शरीरात्मक होना हो सकता है । ये तीनों पर्याय सम्भव नहीं हैं । संयोग दो स्वतन्त्र द्रव्यों में

१ उच्छ्वासस्य वायुकार्यत्वात् वायुकारणक उच्छ्वास इत्यर्थे वायु कारण उच्छ्वास कार्यम् । २ शरीर कारण जीव. कार्य शरीरादुत्पन्नत्वात् । ३ यत्तु शरीरकार्यं भवति तच्चेतनं न भवति तदजडं न भवति यथा शरीरे क्रियादि. । क्रिया शरीरकार्यं वर्तते ताहं चेतनरूपा नास्ति ।

पटवत्^१ जीवस्य द्रव्यत्वमेव साधयतीति । द्वितीयपक्षे अस्मिद्धो हेतुः । आवयोर्मते^२ समवायाभावेन समवेतत्वानङ्गीकारात् । अङ्गीकारे वा परमत-प्रवेशः स्यात् । तृतीयपक्षेऽप्यस्मिद्धो हेत्वाभासः । जीवस्य देहात्मकत्वाभावे चेतनत्वादिहेतूनां प्रागेव निरूपणात् । तस्मान्न देहगुणो जीवः बाह्येन्द्रिया-ग्राह्यत्वात् अयावद्द्रव्यभावित्वात्^३ व्यतिरेके^४ शरीररूपवत् । कायो वा न चैतन्यगुणवान् अचेतनत्वात् जडत्वात् जन्यत्वात् रूपादिमत्वात् अनित्यत्वात् सावयवत्वात् बाह्येन्द्रियाग्राह्यत्वात् पटवदिति^५ प्रतिपक्षसिद्धिः । एवं च सति
 ' देहात्मिका देहकार्या देहस्य च गुणो मतिः ।
 मतत्रयमिहाश्रित्य जीवाभावोऽभिधीयते ॥ '

इत्येतन्नोपपत्तीपद्यत्^६ एव ।

[९. पुनर्मवसमर्थनम् ।]

यदप्यन्यत् प्रत्यतिष्ठिपत्-तस्मात् पृथिव्यपूत्रेजोवायुरिति चत्वार्येव तत्त्वानि, कायाकारपरिणतेऽभ्यस्तेभ्यश्चैतन्यं पिष्टोदकगुडाधातकी-

होता है । अतः जीव शरीर से संयुक्त है ऐसा कहे तो जीव और शरीर ये दो द्रव्य मानने होंगे जो चार्वाकों को इष्ट नहीं है । जैनों के समान चार्वाक भी समवाय सम्बन्ध नहीं मानते अतः जीव शरीर से समवेत है यह कहना भी उनके लिये योग्य नहीं । जीव शरीरात्मक नहीं है यह पहले स्पष्ट किया है । इस प्रकार जीव शरीर का गुण नहीं है क्यों कि वह बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होता और सर्वदा शरीर के साथ नहीं रहता । (जो गुण होता है वह सर्वदा द्रव्य के साथ रहता है — जैसे शरीर का रूप सर्वदा शरीर में रहता है ।) इस प्रकार जीव के विषय में चार्वाक आचार्यों की कल्पनाओं का निरास हुआ ।

९. पुनर्मवसमर्थन—जीव का अनादि-अनन्त स्वरूप इस प्रकार स्पष्ट होने पर पृथिवी आदि भूतों के शरीर रूप में परिणत होने पर चैतन्य उत्पन्न होता है, गर्भ से पहले तथा मरण के बाद चैतन्य का अस्तित्व नहीं होता, पूर्वजन्म के अदृष्ट के फल की कल्पना निर्मूल है

१ शरीरपटयो मयुक्तत्वम् । २ जैनचर्वाक्यो । ३ न यावद्द्रव्यभावित्वात् अयावद्द्रव्यभावित्वात् गुणस्तु यावद्द्रव्यभावी भवति । ४ यस्तु देहगुणो भवति स बाह्येन्द्रियाग्राह्यो न भवति चेतनो न भवति यथा शरीरे रूपम् । ५ यथा पटः चैतन्य-गुणो न चैतन्यमेव गुणो यस्य स । ६ न सम्भवति ।

संयोगान्मदशक्तिवत्, तच्च गर्भादिमरणपर्यन्तं जीवादिव्यपदेशभाक् प्रवर्तते, गर्भात् पूर्वकाले मरणादुत्तरकाले च तस्याभावात्, पूर्वशरीर-कृतादृष्टं तत्फलभोगश्च यतः संपद्यत इति, तदपि स्वमनोरथमात्रम् । प्रागेव जीवस्यानाद्यनन्तत्वसमर्थनात् अपि च वीतं^१ चैतन्यम् एकसंतानपूर्वचैतन्यजन्यं चिद्विवर्तत्वात् मध्यचिद्विवर्तवदिति निर्दुष्टानुमानाज्जीवस्य पूर्वभवसिद्धेः । वीतं चैतन्यम् एकसंतानोत्तर-चैतन्यजनकं चिद्विवर्तत्वात् मध्यचिद्विवर्तवदिति निर्दुष्टानुमानाज्जीव-स्योत्तरभवसद्भावाच्च । पूर्वभवकृतादृष्टं तत्फलभोगश्च एतदभवमासनी-स्वद्यते^२ । एतदभवकृतादृष्टं तत्फलभोगश्च उत्तरभवमाचनीस्कद्यते^३ ।

[१०. अदृष्टस्वरूपम् ।]

किं च अदृष्टाभावे केचिज्जीवाः श्रीमन्त केचिद् दरिद्राः केचित् स्तुत्याः केचिन्निन्धाः केचित् पूज्याः केचिदपूज्याः इत्यादि विचित्रव्यवस्था कथं जायटद्यते । अथादृष्टरहितेषु शिलादिषु तादृग्विचित्रव्यवस्थावत् देहि-नामपि पूज्यत्वादिव्यवस्था बोभूयते इति चेन्न । शिलादीनामपि खरपृथि-वीकायिकादि^४ जीवभोगायतत्वेन^५ तददृष्टादेव स्तुतिपूजादि^६ संभवात्

आदि कथन में कुछ सार नहीं रहता । प्रत्येक चैतन्य पूर्वक्षण में विद्यमान चैतन्य का ही उत्तररूप होता है अतः गर्भसमय के चैतन्य के पूर्वक्षण में भी चैतन्य का अस्तित्व होना चाहिये । प्रत्येक चैतन्य का उत्तररूप अनन्तरक्षण का चैतन्य होता है अतः मरणसमय के चैतन्य के अनन्तरक्षण में भी चैतन्य का अस्तित्व होना चाहिये । अतः जीव को पूर्वजन्म के अदृष्ट का फल इस जन्म में भोगना पडता है तथा इस जन्म के अदृष्ट का फल अगले जन्म में भोगना पडता है यह मानना आवश्यक है ।

१०. अदृष्टका स्वरूप—अदृष्ट का अस्तित्व न मानें तो कोई जीव श्रीमान होते हैं, कोई दरिद्र होते हैं, कोई स्तुत्य और कोई निन्द्य होते हैं, कोई पूज्य और कोई तिरस्करणीय होते हैं इस मेद की उपपत्ति नहीं लगती । पत्थरों में जैसे स्वाभाविक मेद है वैसे जीवों में भी मान कर इस आक्षेप का समाधान नहीं होता

१ विवादापन्नम् । २ आगच्छति । ३ आगच्छति । ४ खरपृथिवीकायिकजीवानां शिलादयः भोगायतनम् । ५ भोगायतन शरीरम् । ६ शिलादीनाम् ।

अदृष्टरहितत्वासिद्धेः । अथ जीवादृष्टात् तद्भोगायतनस्य कथं स्तुतिपूजा-
दिकमिति चेदुच्यते^१ । भोक्तुरदृष्टाद् भोगो भोग्यवर्गश्च^२ निष्पद्यते । तत्र
स्वात्मनि वर्तमानसुखदुःखसाक्षात्कारो भोगः । इन्द्रियान्तःकरणानुकूल-
प्रतिकूलभ्यामात्मनः सुखदुःखोत्पादको भोग्यवर्गः । तत्र तत्पुण्योदयात्
शुभशरीरेन्द्रियान्तःकरणानां तदनुकूलपदार्थानां च निष्पत्तिः प्राप्तिरनु-
भुक्तिः तद्विपरीतानामनिष्पत्तिरप्राप्तिरनुभुक्तिः सुखसाक्षात्कृतिश्च
भवति । तत्पापोदयादशुभशरीरेन्द्रियान्तःकरणानां प्रतिकूलपदार्थानां च
निष्पत्तिः प्राप्तिरनुभुक्तिस्तद्विपरीतानामनिष्पत्तिरप्राप्तिरनुभुक्तिर्दुःख-
साक्षात्कृतिश्च भवति । सकलपदार्थानां तत्तद्भोक्तृभोग्यत्वेन तत्तददृष्ट
निष्पन्नत्वान्नादृष्टाजन्यं^३ किञ्चित् कार्यवैचित्र्यमस्ति । तस्माददृष्टस्यानु-
कूलप्रतिकूलपदार्थनिष्पादकप्रापकानुभावकप्रकारेण सुखदुःखलक्षण-
फलोत्पादने पर्यवसानम्^४ ।

क्यों कि पत्थर भी खरपृथिवीकायिक जीवों के शरीर हैं अतः उन जीवों
के अदृष्ट के अनुसार उन को स्तुति, पूजा आदि की प्राप्ति होती है । जीव
के अदृष्ट से शरीर को स्तुतिपूजादि प्राप्त होना सम्भव नहीं यह आक्षेप
भी उचित नहीं । अदृष्ट का फल भोग और भोग्यवर्ग इन दो साधनों से
मिलता है । जीव को अपने आप में सुखदुःख आदि का साक्षात्
अनुभव होता है यह भोग है । इंद्रिय और अन्तःकरण के अनुकूल या
प्रतिकूल हो कर सुख या दुःख उत्पन्न करे वह भोग्यवर्ग है । पुण्य का
उदय हो तो शुभ शरीर, इंद्रिय और अन्तःकरण प्राप्त होते हैं, अनुकूल
पदार्थ प्राप्त होते हैं तथा उन से सुख का अनुभव प्राप्त होता है । पाप
का उदय हो तो अशुभ शरीर, इंद्रिय और अन्तःकरण प्राप्त होते हैं,
प्रतिकूल पदार्थ प्राप्त होते हैं तथा उन से दुःख का अनुभव प्राप्त होता
है । अतः अदृष्ट के फल के बिना कोई कार्य उत्पन्न नहीं होता ।

१ मया जैनेन । २ स्यादि भोग्यवर्गः भोग्यवर्गात् समुत्पन्नसुखदुःखसाक्षात्कारो
भोगः । ३ शुभशरीरेन्द्रियान्तःकरणप्रतिकूलानाम् । ४ अशुभशरीरेन्द्रियान्तःकरण-
विपरीतानाम् । ५ भोक्तृ । ६ परिसमाप्तिः ।

[११. अदृष्टसमर्थनम् ।]

अथ अदृष्टास्तित्वं कथं निश्चीयत इति चेदुच्यते । अनुभूयमानं सुख-
दुःखादिकं निहेतुकं सहेतुकं वा^१ । निहेतुकत्वे सुखादिकं सर्वदा सदेव
स्यात् निहेतुकत्वात् पृथ्वीवत् । अथवा सुखादिकं सर्वदा असदेव स्यात्
निहेतुकत्वात् खरविषाणवदित्यतिप्रसंगः स्यात् । न चैवं, कादाचित्कत्व-
दर्शनात्^२ । ततः सहेतुकत्वमङ्गीकर्तव्यम्^३ । तत्रापि समानोद्योगिनां^४ मध्ये
कस्यचित् संपूर्णफलं कस्यचित् त्रिपादफलं कस्यचिदर्धफलं कस्य-
चिन्निष्फलं कस्यचिद् विपरीतफलं भवतीति दृष्टकारणव्यभिचारात्^५
विचित्रमदृष्टकारणमस्तीति निश्चीयते । एवं च सति स्वकृतादृष्टात् स्वकीय-
पदार्थस्तुतिपूजादिव्याजेन स्वस्यैव सुखदुःखोत्पत्तेः कृतनाशाकृताभ्याग-
मदोषस्याप्रसंगः नापसिद्धान्तापातोऽपि । एतेन यदप्यनुमानद्वयमभ्य-
धायि^६—स्तुतिपूजादयो नादृष्टप्रभवाः स्तुतिपूजादित्वात् शिलादीनां
स्तुतिपूजादिवत्, वीतं चित्रं नादृष्टप्रभवं विचित्रत्वात् पाषाणादि-
वैचित्र्यवदिति, तन्निरस्तम् । उभयत्र दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् ।

११. अब अदृष्ट का अस्तित्व स्पष्ट करते हैं । जीव को सुख-
दुःखदि का जो अनुभव मिलता है वह अकारण नहीं है । अकारण
वस्तु या तो पृथ्वी आदि के समान सर्वदा विद्यमान होती है या खर-
विषाण के समान कभी विद्यमान नहीं होती । सुखदुःख का अनुभव
सर्वदा विद्यमान या सर्वदा अविद्यमान नहीं है—कादाचित्क है अतः वह
अकारण नहीं है । दूसरे, समान काम करनेवाले जीवों में किसी को उस
काम का पूरा फल मिलता है, किसी को पौन भाग, किसी को आधा फल
मिलता है । किसी का काम निष्फल होता है तो किसी को उलटा
फल भी मिलता है । इस विचित्रता का कोई दृष्ट कारण नहीं है अतः
अदृष्ट कारण होना चाहिये । इस प्रकार पृथिवीकायिक जीव को उसी के
द्वारा किये कर्म का स्तुतिपूजादि फल मिलता है अतः कृतनाश या अकृता-
भ्यागम दोष की यहा सम्भावना नहीं है तथा हमारे सिद्धान्त के विरुद्ध

१ भो चार्वाक जैन पृच्छति । २ सुखदुःखस्य च कादाचित्कत्वदर्शनात् ।

३ सुखदुःखादेः । ४ समान-उद्यमीनाम् । ५ समानोद्योगे दृष्टकारण तस्य व्यभिचार-
कथं समानोद्योगेऽपि कस्यचित् संपूर्णफलं कस्यचित् त्रिपादफलम् इत्यादि व्यभिचारः ।

६ त्वया चार्वाकेण ।

पाषाणादीनां स्तुतिपूजादिवैचित्रस्यादृष्टप्रभवत्वसमर्थनात् । तस्माज्जी-
वस्य पृथग्द्रव्यत्वेन पृथ्वीवदनादित्वसिद्धेः सुखदुःखादिवस्तुवैचित्र्येणा-
दृष्टसिद्धेश्च न लौकायतमतसिद्धिः, अपि तु जैनमतसिद्धिरेव अवोभूयिष्ट ।

[१२. उत्तरपक्षोपसंहारे जीवस्य प्रमाणग्राह्यत्वम् ।]

यदपि प्रत्युचिरे चार्वाकाः-ननु अनाद्यनन्तरूप इति विशेषण-
मात्मनः कथं योयुज्यते, कायाकारपरिणतियोग्येभ्यो भूतेभ्यश्चैतन्यं
जायते, जलबुद्बुदवदनित्या जीवा इत्याभिधानात्, न केषामपि मते
जीवस्य अनाद्यनन्तत्वग्राहकं प्रमाणं जाघटयते इति, तत् प्रलापमात्रमेव ।
जीवस्यानेकप्रमाणादनाद्यनन्तत्वसमर्थनात् । चैतन्यं न देहात्मकं न देहकार्यं
न देहगुणोऽपि । प्रबन्धेन^१ प्रमाणतः प्रागेव समर्थनाच्च । यदन्यद्वुवन्-न
तावत् प्रत्यक्षं तद्ग्राहकं^२ प्रमाणं तस्य संबद्धवर्तमानार्थविषयत्वेन
अनाद्यनन्तत्वग्रहणायोगादिति, तत्रास्मदादिप्रत्यक्षं तत्तथैव^३ बोधवीति ।
योगिप्रत्यक्षं तु तद्ग्रहणसमर्थं^४ बोधवीत्येव । अथ योगिप्रत्यक्षाभावात् तत्-
कथं^५ तद्ग्रहणसमर्थं^६ स्यादिति चेन्न । तस्येदानीमेव^७ पुरतः समर्थनात् ।

भी यह वर्णन नहीं है । इस लिये पत्थरों के स्तुतिपूजा का उदाहरण दे
कर अदृष्ट का खण्डन करना योग्य नहीं । अदृष्ट के अस्तित्व का सम-
र्थन होने से जीव का पृथक् द्रव्य होना तथा पृथ्वी आदि के समान
अनादि होना भी स्पष्ट होता है ।

१२. चार्वाक आक्षेपपर विचार-जीव को अनादि-अनन्त कहने
के लिये कोई प्रमाण नहीं अतः मगलाचरण में प्रयुक्त अनाद्यनन्तरूप यह
विशेषण योग्य नहीं यह आक्षेप चार्वाकों ने प्रस्तुत किया था । इस का
अब उत्तर देते हैं । चैतन्य देह का कार्य नहीं है, देह का गुण
नहीं है तथा देहात्मक भी नहीं है यह पहले स्पष्ट किया ही है । उन
अनुमानों से जीव के अनादि अनन्त होने का स्पष्ट समर्थन होता है ।
प्रत्यक्ष प्रमाण से सम्बद्ध तथा वर्तमान पदार्थों का ही ज्ञान होता है अतः
अनादि अनन्त होते का ज्ञान उस से नहीं हो सकता यह कहना हम
जैसे साधारण पुरुषों के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिये ठीक है । किन्तु योगियों

१ विस्तरेण ।

२ जीवस्य अनाद्यनन्तत्वग्राहकम् ।

३ अनाद्यनन्तत्वग्राहकम् ।

४ जीवस्य अनाद्यनन्तत्वग्रहणे । ५ योगिप्रत्यक्षम् । ६ अनाद्यनन्तत्व । ७ योगिप्रत्यक्षस्य ।

यदप्यन्यद्वादिषुः^१—नानुमानमपि तद्ग्राहकं^२ प्रमाणं तथाविधानुमाना-
भावादिति तदप्यसांप्रतं^३ तद्ग्राहकानेकानुमाननिरूपणात् ।

[१३. आगमप्रामाण्ये सर्वज्ञसद्भावः ।]

यदप्यन्यत् प्रत्यवातिष्ठिपत्—आगमोऽपि न तत् प्रतिपादयितुं
समर्थः तस्य तत्र प्रामाण्याभावात्, आगमो ह्याप्तवचनादिः, आप्तो ह्यव-
ञ्चकोऽभिज्ञः, सोऽपि किञ्चिज्ज्ञत्वादित्यादि, तदप्यनात्मज्ञभाषितम् । आगम-
प्रणेतुराप्तस्य सर्वज्ञत्वाङ्गीकारात् । अथासौ^४ कथमङ्गीक्रियते, तदावेदक-
प्रमाणाभावात्, न तावदागमस्तदावेदकः तथाविधागमाभावादिति चेन्न ।
सर्वज्ञावेदकागमस्य सद्भावात् । तथा हि ।

‘यः सर्वाणि चराचराणि विधिवद् द्रव्याणि तेषां गुणान् ।

पर्यायानपि भूतभाविभवतः सर्वान् सदा सर्वथा ।

जानीते युगपत् प्रतिक्षणमतः सर्वज्ञ इत्युच्यते ।

सर्वज्ञाय जिनेश्वराय महते वीराय तस्मै नमः ॥ ’ इति ।

[उद्धृत—पञ्चास्तिकाय-तात्पर्यटीका, गा. १३५]

के प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा अनादि-अनन्त स्वरूप भी ज्ञात हो सकता है ।
योगि-प्रत्यक्ष के अस्तित्व में भी चार्वाकों का विश्वास नहीं है । किन्तु
हम शीघ्र ही उस का अस्तित्व सिद्ध करेंगे ।

१३. सर्वज्ञसद्भावपर विचार—आगम प्रमाण से जीव का
अनादि-अनन्त रूप ज्ञात नहीं होता, क्यों कि ऐसे विषयों में
आगम प्रमाण नहीं हांता-आदि कथन भी योग्य नहीं है, क्यों कि
(जैन दर्शन में) आगम के प्रणेता सर्वज्ञ का अस्तित्व स्वीकार किया
है । सर्वज्ञ के अस्तित्व के लिये कोई प्रमाण नहीं यह कथन भी योग्य
नहीं क्यों कि निम्नलिखित आगम प्रमाण से सर्वज्ञ का
अस्तित्व ज्ञान होता है । यथा— ‘जो संपूर्ण चर तथा अचर
द्रव्य, उन के गुण तथा भूतकाल, वर्तमानकाल एवं भविष्यकाल
के संपूर्ण पर्यायों को पूर्णतः विधिवत् सर्वदा—प्रतिक्षण जानते हैं—और
इसी लिये जिन्हें सर्वज्ञ कहा जाता है उन सर्वज्ञ महावीर जिनेश्वर को
नमस्कार हो । ’ इस आगम के प्रमाण होने में आक्षेप करना भी उचित

१ चार्वाकाः । २ अनाद्यनन्तत्व । ३ अघटमानम् । ४ अनाद्यनन्तत्वम् ।

५ अनाद्यनन्तग्रहणे । ६ सर्वज्ञ ।

अथास्य^१ प्रामाण्याभावात् कथं सर्वज्ञमावेदयतीति चेन्न । अयमागमः प्रमाणम् अबाधितविषयत्वात् निर्दुष्टप्रत्यक्षवदिति प्रामाण्यसिद्धेः - अथास्याबाधितविषयत्वमसिद्धिमिति चेन्न । एतदागमविषये^२ सर्वज्ञे बाधकप्रमाणाभावात् । बाधको हि विषयाभावावेदकः । न तावत् प्रत्यक्षं सर्वज्ञाभावावेदकं, तस्य संबद्धवर्तमानरूपादिगोचरचारित्वेन^३ सर्वज्ञाभावाविषयत्वात् । विषयत्वे^४ वा सर्वत्र सर्वदा सर्वेषां सर्वज्ञत्वाभावं प्रत्यक्षेण जानत एव सर्वज्ञत्वापातात्^५ । अत्रेदानीं प्रत्यक्षं सर्वज्ञाभावं निश्चेत्क्रीयत^६ इति चेत् सत्यमेतत् । अत्रेदानीं सर्वज्ञोऽस्तीति को वै ब्रूयात्, न कोऽपि ।

[१४. मीमांसककृतसर्वज्ञनिषेधविचार ।]

मा भूत् प्रत्यक्षं सर्वज्ञाभावावेदकम्, अनुमानं^७ बोभूयत इति मीमांसको^८ वावदीति । तथा हि । वीत^९ पुरुषः सर्वज्ञो न भवति पुरुषत्वात् रथ्यापुरुषवदिति । तद् विचार्यते । तत्र^{१०} रागद्वेषाज्ञानरहितपुरुषत्वं

नही क्यों कि निर्दोष प्रत्यक्ष के समान यह आगम प्रमाण भी अबाधितविषय है - इस के द्वारा प्रतिपादित विषय किसी प्रमाण से बाधित नहीं होता । सर्वज्ञ के अस्तित्व में प्रत्यक्ष प्रमाण बाधक नहीं हो सकता क्यों कि प्रत्यक्ष से सम्बद्ध और वर्तमान विषयों का ही ज्ञान होता है अतः सर्वज्ञ का अभाव प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं होता । इस समय यहा सर्वज्ञ नहीं है इतना विधान तो सत्य है । किन्तु सर्वत्र सर्वदा सर्वज्ञ नहीं है यह प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं हो सकता । जो व्यक्ति सर्वत्र सर्वदा किसी के अभाव को जाने वह स्वयं ही सर्वज्ञ होगा । अतः प्रत्यक्ष प्रमाण सर्वज्ञ का बाधक नहीं हो सकता ।

१४ मीमांसककृत सर्वज्ञनिषेधका विचार— अनुमान के आधार से सर्वज्ञ का अभाव बतलाने का प्रयास मीमांसकों ने किया है उसका अब विचार करते हैं । मीमांसकों का कथन है कि सर्वसाधारण पुरुष के समान सभी पुरुष अल्पज्ञ होते हैं अतः यह (जिसे

१ आगमस्य । २ आगमज्ञेये सर्वज्ञे । ३ विषय । ४ सर्वज्ञाभावविषयत्वे । ५ निश्चयात् । ६ निश्चिनोति । ७ अनुमान सर्वज्ञाभावावेदक भवति । ८ मीमांसकशब्देन भाट्टप्राभाकराः । ९ मीमांसक सर्वज्ञाभावम् अनुमानेन साधयति । १० अनुमाने ।

हेतुस्तत्सहितपुरुषत्वं साधनं पुरुषत्वमात्रं लिङ्गमिति वा व्यचकल्पामः' । तत्र प्रथमपक्षे विरुद्धो हेतुः । रागद्वेषाज्ञानरहितपुरुषस्य भवदभिमत-साध्यविपरीतप्रसाधकत्वात्^१ । द्वितीयपक्षे असिद्धो हेतुः । विवादाध्यासिते^२ पुरुषे रागद्वेषाज्ञानसहितत्वाभावात् । अथ^३ तदभावं केन निरच्यु-र्भवन्त^४ इत्यसावप्राक्षीत् । तदुच्यते । रागद्वेषाज्ञानानि क्वचिन्निःशेषम-पगच्छन्ति, तरतमभावेन हीयमानत्वात् । यत्तरतमभावेन हीयमानं तत् क्वचिन्निःशेषमपगच्छति, यथा हेमन्यचलोद्दम्^५ । तरतमभावेन हीय-मानानि चेमानि रागद्वेषाज्ञानानि तस्मात् क्वचिन्निःशेषमपगच्छन्तीत्यनु-मानान्निश्चैष्मः^६ । वीतः पुमान् रागद्वेषाज्ञानरहितः परमप्रकृत्याज्ञानवैराग्य-वत्त्वात्, व्यतिरेके^७ रथ्यापुरुषवदिति च चावयामहे । तदपि कुतो यूयम-

सर्वज्ञ कहा जाता है वह) पुरुष भी सर्वज्ञ नहीं है । किन्तु यह अनुमान योग्य नहीं है । पुरुषों में सब समान नहीं होते—कोई पुरुष राग, द्वेष तथा अज्ञान से सहित होते हैं, कोई पुरुष राग, द्वेष तथा अज्ञान से रहित होते हैं । हम जिन्हें सर्वज्ञ कहते हैं उन में राग, द्वेष तथा अज्ञान का अभाव है । अतः सिर्फ पुरुष होने में उनके सर्वज्ञ होने का निषेध नहीं होता । इस पुरुष में राग, द्वेष तथा अज्ञान का अभाव है यह विधान भी निगवार नहीं — इस का अनुमान से समर्थन होता है। राग, द्वेष तथा अज्ञान तरतमभाव से पाये जाते हैं — कहीं अधिक होते हैं तथा कहीं कम होते हैं—अतः किसी पुरुष में उन का पूर्ण अभाव होता है । उदाहरणार्थ सुवर्ण में कहीं अधिक मल पाया जाता है, कहीं कम मल पाया जाता है और कहीं पूर्णतः निर्मल सुवर्ण भी होता है । इसी प्रकार राग, द्वेष तथा अज्ञान भी कहीं अधिक होते हैं, कहीं कम होते हैं तथा कहीं उन का पूर्ण अभाव भी होता है । दूसरा अनुमान यह है कि इस पुरुष में ज्ञान और वैराग्य का परम उत्कर्ष हुआ है अतः यह सर्वज्ञ है । ज्ञान और वैराग्य के परम उत्कर्ष का भी

१ विकल्पान् कुर्महे स्म वय जैन। २ सर्वज्ञप्रसाधकत्वात् । ३ सर्वज्ञत्वेनाज्ञीकृते । ४ मीमांसकः । ५ निश्चयं कुर्वन्ति स्म । ६ किट्टिकादि । ७ वय जैनः । ८ य राग-द्वेषाज्ञानरहितो न भवति स परमप्रकर्षज्ञानवान् न भवति यथा रथ्यापुरुषः ।

ज्ञासिद्धेत्यसावप्राक्षीत् । तन्निरूप्यते । ज्ञानवैराग्यं क्वचित् परमप्रकर्षमवाप्नोति तरतमभावेन प्रवर्धमानत्वात् . य एवं^१ स एवं यथा सुवर्णवर्णः^२, तथा च ज्ञानवैराग्यं^३ तस्मात् तथे^४त्यनुमादज्ञासिद्धिम्^५ । पुरुषत्वमात्रस्य सर्वज्ञासर्वज्ञयोः समानत्वेनानैकान्तिकत्वात् न ततः स्वैष्टसिद्धिः । अथ^६ सर्वज्ञाभावात् पुरुषत्वं किञ्चिज्ज्ञैरेव व्याप्तमिति चेन्न । तदभावस्य केनापि प्रमाणेनानिश्चितत्वात् । एतेन यदप्यनुमानद्वयमगादीत्^७ विवादाध्यासितः पुरुषः सर्वज्ञो न भवति शरीरित्वात् पाण्यादिमत्वाच्च रथ्यापुरुषवदिति तन्निरस्तम् । उक्तदोषस्यावापि^८ समानत्वात् ।

अथ^९ इदमनुमानं सर्वज्ञाभावं निर्मिमीते^{१०} । विविदापन्नः पुरुषः सर्वज्ञो न भवति, वक्तृत्वात्, रथ्यापुरुषवदिति चेत् तत्रापि^{११} दृष्टादृष्टयोर^{१२}-विरुद्धवक्तृत्वं साधनं, तद्विरुद्धत्वं हेतुः, वक्तृत्वमात्रं वा लिङ्गमिति

अनुमान स समर्थन करते हैं — ज्ञान और वैराग्य में तरतमभाव होना है (कहीं कम और कहीं अधिक प्रमाण होता है) अतः किसी पुरुष में उन का परम उत्कर्ष विद्यमान होता है । उदाहरणार्थ-सुवर्ण का रंग कहीं फीका और कहीं उजला होता है और कहीं पूर्णतः उज्ज्वल सुवर्ण भी विद्यमान होता है । इस तरह यह स्पष्ट हुआ कि सिर्फ पुरुष होना सर्वज्ञ होने में बाधक नहीं है — पुरुष सर्वज्ञ भी हो सकते हैं, और असर्वज्ञ भी हो सकते हैं, इसी तरह शरीरयुक्त होना तथा हाथ पात्र आदि से युक्त होना ये भी सर्वज्ञ होने में बाधक नहीं हैं ।

यह पुरुष सर्वज्ञ नहीं है क्यों कि यह वक्ता है (उपदेश देता है) यह अनुमान मीमांसक प्रस्तुत करते हैं किन्तु यह उचित नहीं । सिर्फ वक्ता होना सर्वज्ञ होने में बाधक नहीं है । यदि वह वक्ता दृष्ट या अदृष्ट (प्रत्यक्ष से या परोक्ष अनुमानादिप्रमाण से ज्ञात) के विरुद्ध उपदेश देता है तब वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता । किन्तु यदि उस का उपदेश दृष्ट और अदृष्ट के विरुद्ध नहीं है — अनुकूल है तो वह सर्वज्ञ

१, २ यथा सुवर्णवर्णं परमप्रकर्षमाप्नोति । ३ तरतमभावेन प्रवर्धमानम् । ४ परमप्रकर्षमवाप्नोति । ५ वयं जैना । ६ मीमांसकः । ७ मीमांसकः । ८ तद्विचार्यते तत्र रागद्वेषाज्ञानरहितशरीरित्व हेतु तत्सहित । शरीरित्व साधन शरीरित्वमात्र वा लिङ्गमिति । पाण्यादिमत्वादिति हेतो तथा ज्ञातव्यम् ९ मीमांसकः । १० करोति । ११ जैना । १२ प्रत्यक्षपरोक्षयोः ।

वयमप्राक्ष्म^१। तत्र प्रथमपक्षे विरुद्धो हेतुः, दृष्टादृष्टाविरुद्धवस्तुत्वस्य भवदुक्तसाध्यविपरीतप्रसाधकत्वात् । द्वितीयपक्षे असिद्धो हेतुः, विवादा-
ध्यासिते पुरुषे^२ दृष्टादृष्टाविरुद्धवस्तुत्वाभावात् । अथ तदभावं कथं यूयं
निराच्छेत्सत्त्वावप्राक्षीत्^३ । रागद्वेषाज्ञानाभावादेव निरश्चयेति वयं ब्रूमः ।
तदभावोऽपि क्वचित् पुरुषे प्रागेव समर्थित इति उपरस्यते । वस्तुत्वमात्रस्य
तु सर्वज्ञासर्वज्ञयोः समानत्वेन व्यभिचारित्वात् न ततः^४ स्वैष्टसिद्धिरिति ।

नानुमानं बाधकमस्ति^५ । आगमस्तु साधक एव न तु बाधकः
संपद्यते । ‘अनश्नन्न^६न्यो^७ अभिचाकशीती^८’ त्यादं: (मुण्डकोपनिषत् ३-१-१)
‘तस्य भासा सर्वमिदं विभाती’ त्यादेश्च (कठोपनिषत् ५-१५) सर्वज्ञ-
प्रतिपादकागमस्य श्रवणात् । अथ^९ आगमस्य कार्यार्थं प्रामाण्याङ्गीकारात्
सिद्धार्थे^{१०} प्रामाण्याभाव इति चेन्न । तस्याप्रे^{११} सिद्धार्थेऽपि प्रामाण्यसमर्थ-
नात् । तस्मान्नागमोऽपि बाधकः स्यात् ।

होने में बाधक नहीं है । इस पुरुष का उपदेश दृष्ट और अदृष्ट के विरुद्ध
नहीं है यह कैसे जाना जाता है ? — राग, द्वेष और अज्ञान का संपूर्ण
अभाव होने से ही यह विशेषता उत्पन्न होनी है । इस तरह स्पष्ट हुआ
कि सिर्फ वक्ता होना सर्वज्ञ होनेमें बाधक नहीं । सर्वज्ञ और असर्वज्ञ दोनों
वक्ता हो सकते हैं ।

सर्वज्ञ के अस्तित्व में अनुमान बाधक नहीं यह अब तक स्पष्ट किया ।
आगम भी इस विषय में बाधक नहीं — प्रत्युत साधक है । यथा —
‘दूसरा न खाते हुए देखता है’, ‘उस के तेज से यह सब प्रकाशित
होता है’ आदि वैदिक वाक्यों से ही सर्वज्ञ का अस्तित्व सूचित होता
है । आगम का प्रामाण्य कार्य के विषय में है अस्तित्व आदि सिद्ध
विषयों में नहीं यह कहना भी योग्य नहीं — इस का विवरण हम आगे
प्रस्तुत करेंगे ।

१ पृच्छाम । २ सर्वज्ञत्वे नाङ्गीकृते सर्वज्ञे इत्यर्थ । ३ निश्चयन्ति (१) स्म ।

४ अनुमानात् । ५ सर्वज्ञसाधने नानुमान बाधकम् । ६ अश्नातीति अश्नन् न अश्नन्
अनश्नन् । ७ संसारादन्य । ८ कसगतौ यद्श्चुरु । ९ मीमांसक । १० सर्वज्ञार्थे ।
११ आगमस्य ।

नाप्युपमान बाधकम्, दृष्टदृश्यमानयोर्भूयोऽवयवसाम्यादनेन सदृशः पदार्थस्तेन सदृशोऽयमिति वा उपमानम् । तथा च सर्वज्ञाभावस्य अस्मदादिदर्शनायोग्यत्वात् तत्सदृशस्यापरस्यादर्शनाच्च कथमुपमानं सर्वज्ञाभावविषयतया समुत्पद्यते । नार्थापत्तिरपि सर्वज्ञाभावमावेदयति । सर्वज्ञाभावमन्तरेणानुपपद्यमानस्यार्थस्याभावात् । अथ अभावप्रमाणं सर्वज्ञाभावमनुगृह्णातीति चेन्न । तदुत्पत्ति^१सामग्र्या एव अत्र अनुपपन्नत्वात् । तथा हि ।

‘ गृहीत्वा वस्तुसद्भावं^३ स्मृत्वा च प्रतियोगिनम्^४ ।

मानसं नास्ति तज्ज्ञानं जायतेऽक्षानपेक्षया^५ ॥ ’

(मीमांसाश्लोकवार्तिक, पृ. ४८२)

इत्यभावप्रमाणोत्पादिका सामग्री । एवं च सर्वदेशसर्वकालसर्व-पुरुषपरिषद्ग्रहणे सति अन्यत्रान्यदा दृष्टसर्वज्ञस्मरणे सति पश्चादत्र सर्वज्ञो नास्तीति मानसं ज्ञानं जायते । न चेदृशी सामग्री मीमांसकानां

उपमान प्रमाण भी इस विषय में बाधक नहीं हो सकता । जो देखा है और जो देख रहे हैं उन विषयों में समानता देखकर ‘ यह पदार्थ वैसा ही है ’ ऐसा ज्ञान होना यही उपमान प्रमाण है । सर्वज्ञका अभाव हम ने पहले देखा हो और उस जैसा दूसरा पदार्थ अब देख रहे हों यह सम्भव नहीं । इसी प्रकार अर्थापत्ति प्रमाण भी बाधक नहीं है क्यों कि ‘ सर्वज्ञ के अभाव के बिना अमुक चीज की उपपत्ति नहीं होती ’ ऐसा कोई विधान सम्भव नहीं है ।

अभाव प्रमाण से सर्वज्ञ का अभाव ज्ञात होता है यह कथन भी उचित नहीं । अभाव प्रमाण के विषय में मीमांसकों का मत यह है कि ‘ किसी वस्तुका अस्तित्व जानने के बाद उस के प्रतियोगी वस्तु का स्मरण होने से वह वस्तु नहीं है इस प्रकार मानस ज्ञान इन्द्रियों की सहायता के बिना उत्पन्न होता है । ’ (उदाहरणार्थ-सन्मुख स्थित जमीन को देखकर और घट का स्मरण होने से ‘ वह घट यहा नहीं है ’ ऐसा मानस ज्ञान होता है ।) किन्तु सर्वज्ञ के विषय में ऐसा ज्ञान सम्भव नहीं है — सब प्रदेशों में सब समय में सब पुरुषों के विषय में ज्ञान होना

१ यथा रात्रिमोजनमन्तरेण पीनत्व नोपपद्यते तथा सर्वज्ञाभावमन्तरेण अमुकं नोपपद्यत इति नास्ति किंतु सर्वमुपपद्यतेऽतो नार्थापत्तिः । २ अभावज्ञानस्य । ३ भूतलादि । ४ घटादि । ५ प्रत्यक्षप्रमाणस्यानपेक्षया ।

संपद्यते, आधारग्रहणप्रतियोगिग्रहणयोरसंभवात् । संभवे वा तद्ग्राह्येण एव सर्वज्ञत्वात् सर्वज्ञसिद्धिरवोभूयिष्ठ । किं च ।

‘ प्रमाणपञ्चकं ’ यत्र वस्तुरूपे न जायते ।

वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता ॥ ’

(मीमांसाश्लोकार्थिक पृ. ४७३)

इत्यभिहितत्वात्’ । अत्र तु सर्वज्ञसद्भावविषयतया आगमाद्यनेक-प्रमाणप्रवृत्तेरभावस्यावकाशो न स्यात् । तस्मादभावप्रमाणमपि सर्वज्ञा-भावं नानुगृह्णाति । तस्मादागमप्रामाण्यसमर्थनार्थमवाधितविषयत्वादिति युक्तो हेतुः समर्थित एव स्यात् । तथा च प्रमाणभूतो ‘ यः सर्वाणि चरा-चराणि ’ इत्याद्यागमः सर्वज्ञमावेदयत्येव । तथा च सर्वज्ञसिद्धवागम-स्याप्रामाण्यात्, अप्रामाणादागमात् सर्वज्ञसिद्धेरयोगादिति वचनं यतः’ शोभेत ।

[१५. सर्वज्ञसद्भावे प्रमाणानि ।]

यदप्युक्तं नापि प्रत्यक्षं सर्वज्ञावेदकं प्रमाणम् अवेदानो सर्वज्ञस्य प्रत्यक्षेणानुपलब्धेरिति, तत्रास्मदादिप्रत्यक्षं तथैव । योगिप्रत्यक्षं तु सर्वज्ञ-मावेदयत्येव । अथ योगिप्रत्यक्षस्यैवाभावात् कथं सर्वज्ञमावेदयतीति चेन्न । प्रागुक्तक्रमेण योगिप्रत्यक्षस्य समर्थितत्वात् ।

तथा पहले कभी देखे हुए सर्वज्ञ का यहा अस्तित्व नहीं है इस प्रकार का ज्ञान होना सम्भव नहीं है । सब पुरुषों के विषय में जो जाने वह स्वयं ही सर्वज्ञ होगा । मीमांसकों की अभाव प्रमाण की व्याख्या इस प्रकार है- ‘ जिस विषय में (प्रत्यक्षादि) पांच प्रमाणों से ज्ञान होना सम्भव नहीं उस विषय में वस्तु के अस्तित्व का ज्ञान अभाव प्रमाण से होता है’ । इस के अनुमार भी सर्वज्ञ के अभाव का ज्ञान अभाव प्रमाण से सम्भव नहीं क्यों कि सर्वज्ञ का अस्तित्व आगम आदि प्रमाणों से ज्ञात होता है यह पहले स्पष्ट किया ही है । इस प्रकार यह स्पष्ट हुआ कि प्रत्यक्षादि किसी भी प्रमाण से सर्वज्ञ का अस्तित्व बाधित नहीं होता । अतः पहले उद्धृत ‘ यः सर्वाणि ’ आदि आगमवाक्य अवाधित होने से प्रमाणभूत सिद्ध होता है ।

१५. सर्वज्ञ सद्भावके प्रमाण—अब सर्वज्ञ के अस्तित्वमें साधक प्रमाणों का विचार करते हैं । प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता इस

१ प्रत्यक्षानुमानागमोपमानार्थोक्तयः । २ मीमांसकैरभिहितत्वात् । ३ कुतः शोभते अपि तु न शोभेत ।

यदप्यन्यद्गादीत् नानुमानं तदावेदकं, सर्वज्ञाविनाभावि^१लिङ्गाभा-
वादिति तदप्यनभिज्ञभाषितम् । सर्वज्ञावेदकानां बहूनामनुमानानां सद्-
भावात् । तथा हि । धीत सदसद्वर्गः कस्यचिदेकज्ञानालम्बनः अनेक-
त्वात्, यदुक्तसाधनं^२ तदुक्तसाध्यं यथा पञ्चाङ्गुलम्, अनेकश्चायं
सदसद्वर्गः^३ तस्मात् कस्यचिदेकज्ञानालम्बन इति । अस्य हेतोः
पक्षे सद्भावात् स्वरूपासिद्धत्वं, न व्यधिकरणासिद्धत्वं^४ च ।
उभयवासिसंप्रतिपन्नस्य सदसद्वर्गस्य पक्षीकरणात्त्रयासिद्धत्वम्^५ ।
पक्षे सर्वे प्रवर्तमानत्वात् भागासिद्धत्वम् । पक्षे हेतोः प्रमाणेन
निश्चितत्वात्त्राज्ञातासिद्धत्वं^६, न संदिग्धासिद्धत्वं च । साध्य-
विपरीत^७विनिश्चिताविनाभावाभावात् विरुद्धत्वम् । विपक्षे वृत्तिरहित-
त्वात्त्रानैकान्तिकत्वम् । प्रतिवादिनः प्रमाणाप्रसिद्धसाध्यस्य प्रसाधकत्वा-
त्त्राकिञ्चित्करत्वम्^८ । सपक्षे सत्त्वनिश्चयाज्ञानाध्यवसितत्वम्^९ । पक्षे साध्या-
भावावेदकप्रमाणानां प्रागेव निराकृतत्वात् कालात्ययापदिष्टत्वम् । स्वपक्षे
सत्त्रिरूपत्वात् परपक्षे असत्त्रिरूपत्वात् प्रकरणसमत्वम् । इति हेतु-
दोषाभावः । पञ्चाङ्गुलवदिति दृष्टान्ते साध्यसद्भावात् साध्यविकलो

आक्षेप का पहले उत्तर दिया है कि हम जैसे अल्पज्ञों के विषय में तो यह कथन ठीक है । किन्तु योगी प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ का अस्तित्व ज्ञात होता है । योगी (सर्वज्ञ) के अस्तित्व का समर्थन अब तक प्रस्तुत किया ही है ।

सर्वज्ञ के अस्तित्व का साधक अनुमान इस प्रकार है — अनेक पदार्थ किसी एक ज्ञान का विषय होते हैं, जगत के समस्त सत् और असत् पदार्थ अनेक हैं, अत वे किसी एक ज्ञानका विषय हैं । वही सर्वज्ञ का ज्ञान है । इस अनुमान में किसी प्रकार का दोष नहीं है (दोषरहित होने का विवरण मूल में देखा जा सकता है ।)

१ यथा धून आन्यविनाभावोऽस्ति तथा नात्र । २ यस्तु अनेक स कस्यचित् एकज्ञानालम्बन । ३ अस्तित्वास्ति । ४ पर्वतोभिमान् महानत्वे धूमवत्त्वादिति व्यधिकरण-
श्चासौ असिद्धश्च । ५ आश्रयश्चासौ असिद्धश्च । ६ अज्ञातश्चासौ असिद्धश्च ।
७ साध्यविपरीत क अनेकज्ञानालम्बन । ८ व्यभिचारित्वम् । ९ प्रतिद्धे साध्ये प्रवर्तमानो
हेतुरकिञ्चित्कर । प्रतिवादिन साध्य सिद्ध चेद् भवति तर्हि अकिञ्चित्कर स्यात् । अत्र
ज्ञु साध्य प्रतिवादिन अमिद्धमेव वर्तते । सर्वज्ञो नास्ति इति साध्य प्रतिवादिन ।
१० अनिश्चितग्याप्तिकत्व न ।

दृष्टान्तः । साधनस्यापि सद्भावात् साधनविकलो दृष्टान्तः तत एव नोभय-
विकलोऽपि । प्रमाणप्रतिपक्षपञ्चाङ्गुलस्य दृष्टान्तत्वेनोपादानात्साधनहीनो
दृष्टान्तः । व्याप्तिपूर्वकदृष्टान्तप्रदर्शनात् विपरीतव्याप्तिकोऽपीति
दृष्टान्तदोषाभावश्च ।

अथ सदसद्वर्गः कस्यचिदेकज्ञानालम्बनो न भवति अनेकत्वात्
रूपरसादिवदिति प्रत्यनुमानवाधास्तीति चेन्न । सिद्धसाध्यत्वेन हेतोर-
किंचित्करत्वात् । कथमिति चेत् सदसद्वर्गं अस्मदादीनां केषांचिदेक-
ज्ञानालम्बनत्वाभावस्याङ्गीकारान् । अथ सदसद्वर्गो न कस्याप्येक-
ज्ञानालम्बनः, अनेकत्वात् रूपरसादिवदिति प्रसाध्यते तर्हि अस्मदाद्येक-
ज्ञानालम्बनैः^१ सेनावनादिभिर्हृत्तोर्यभिचारः स्यात् । अथ तेषामपि पक्ष-
कुक्षौ निक्षेपात् व्यभिचार इति चेत् तर्हि पक्षीकृतेषु सेनावनादिषु
साध्याभावस्य प्रत्यक्षेणैव निश्चितत्वात् कालात्ययापट्टिष्ठो हेत्वाभास-
स्यात् । अथ सदसद्वर्गः कस्यचिदेकज्ञानालम्बन इति युष्मत्पक्षेऽपि
पक्षीकृतेषु रूपरसगन्धस्पर्शशब्देषु एकज्ञानालम्बनत्वाभावस्य प्रत्यक्षेण
निश्चितत्वात् कालात्ययापट्टिष्ठत्वं तत्रापि समानमिति चेन्न । तत्रास्मदादी-
नामेकज्ञानालम्बनत्वाभावस्याङ्गीकारेण यस्य कस्यचिदेकज्ञानालम्बनत्व-

अनेक पदार्थ किसी एक ज्ञान का विषय नहीं होते — जैसे रूप,
रस आदि अनेक विषय एक ही व्यक्ति द्वारा ज्ञात नहीं होते — अतः
समस्त सत्-असत् पदार्थ किसी एक ज्ञान के विषय नहीं हैं इस प्रकार
अनुमान प्रस्तुत करना उचित नहीं क्यों कि समस्त पदार्थ प्रत्येक व्यक्ति
के ज्ञान का विषय होते हैं यह हमारा मन्तव्य नहीं है — हम जैसे
अल्पज्ञों के ज्ञान का विषय समस्त पदार्थ नहीं होते । किन्तु किसी एक
व्यक्ति (सर्वज्ञ) के ज्ञान का विषय ये समस्त पदार्थ होते हैं यही हमारा
मन्तव्य है । अनेक पदार्थ किसी भी एक ज्ञान का विषय नहीं होते यह
तो नहीं कहा जा सकता क्यों कि सेना, वन आदि अनेक वस्तु समूह
का ज्ञान हम जैसे अल्पज्ञों को भी प्रत्यक्ष ही होता है । रूप, रस, गन्ध,

१ यस्तु अनेक स कस्यचिदेकज्ञानालम्बनं यथा पञ्चाङ्गुलम् ।-२ यस्तु एकज्ञानाल-
म्बनं स अनेक इति विपरीतव्याप्तिकं । एव सति को दोषः । पट एकज्ञानालम्बनोऽस्ति
परतु अनेको न । ३ एकज्ञानस्य विषयः । ४ विषयैः ।

स्यैव प्रसाध्यत्वात् । तद्य न प्रत्यक्षेण बाध्यते । ततो न कालात्ययापदिष्ट-
त्वमस्मत्पक्षेऽपि समानम् । अपि तु स्वपक्षोक्तदोषमपरिहृत्य परपक्षेऽपि^१
साग्यमापादयतस्तवैव मतानुज्ञा नाम निग्रहः प्रसज्यते । किं च प्रत्यनु-
मानेन प्रत्यवस्थानं प्रकरणसमा^२ जातिरिति प्रत्यनुमानवाधावचनमसद्-
दूषणमेव न तु सददूषणम् । ततः प्रत्यनुमानं प्राक्तनानुमानस्य^३ न
किञ्चित् कर्तुं शक्नोतीति निर्दुष्टं प्राक्तनमनुमानम् ।

[१६. केवलान्वयिनः अनुमानस्य प्रामाण्यम् ।]

ननु तथापीदमनुमानं किवलान्वयित्वेन^४ अप्रमाणं कथं सर्वज्ञमावे-
दयति । तथा हि । केवलान्वय्यनुमानं प्रमाणं न भवति विपक्षाद् व्यावृत्ति-
रहितत्वात् अनैकान्तिकवदिति चेन्न । हेतोरसिद्धत्वात् । कुत इति चेत्
विपक्षग्रहणव्यावृत्तिस्मरणयोरभावे विपक्षे व्यावृत्तिरहितत्वस्य ज्ञानुम-
शक्यत्वादक्षातासिद्धो^५ हेत्वाभासः । विपक्षग्रहणव्यावृत्तिस्मरणयोः
सद्भावे^६ वा विपक्षे व्यावृत्तिसद्भावनिश्चयात् विपक्षे व्यावृत्तिरहितत्वा-

स्पर्श तथा शब्द ये किसी एक ही ज्ञान के विषय नहीं होते (एक ही
क्षण में इन पाचों का एक ही व्यक्ति को ज्ञान नहीं होता) यह आक्षेप
भी योग्य नहीं — हम जैसे अल्पज्ञों के विषय में यह सत्य होने पर भी
सभी व्यक्तियों के लिये नियामक नहीं है । अतः किसी एक व्यक्ति को
समस्त पदार्थों का ज्ञान होता है यह साध्य निर्वाध रूप से स्पष्ट होता है ।

१६. केवलान्वयी अनुमानका प्रामाण्य—सर्वज्ञ के अस्तित्व
का साधक उपर्युक्त अनुमान केवलान्वयी है और केवलान्वयी अनुमान
प्रमाण नहीं होता क्यों कि उस में विपक्ष से व्यावृत्ति होना सम्भव नहीं
ऐसा एक आक्षेप है । अनैकान्तिक हेत्वाभास में भी यही दोष होता है
— वह विपक्ष से व्यावृत्त नहीं होता । किन्तु यह आक्षेप योग्य नहीं क्यों
कि ' विपक्ष में व्यावृत्ति नहीं है', यह कहने के लिए विपक्ष का ज्ञान
होना और उस में व्यावृत्ति का ज्ञान होना आवश्यक है । केवलान्वयी

१ जैनपक्षे । २ सदमद्वर्ग कस्यचिदेकज्ञानालम्बन. अनेकत्वादिति । ३ यस्तु अनेकः
स एकज्ञानालम्बन यथा पञ्चाङ्गुलम् इति केवलान्वयी हेतु । ४ विपक्षग्रहण च व्यावृत्ति-
स्मरण च तयोरभावे केवलान्वयिनि हेतौ विपक्षे व्यावृत्तिरहितत्व ज्ञानुमशक्यम् । केवला-
न्वयिनि हेतौ तु विपक्षो नास्त्येव । ५ केवलान्वयिनि हेतौ ।

दिति हेतुः स्वरूपासिद्ध एव स्यात् । विपक्षग्रहणसंभवे वा कस्या-
 प्रामाण्यं प्रसाध्येत । न कस्यापि । प्राभाकरपक्षेऽप्यसिद्धो हेतुः । कथ-
 मिति चेत् व्यावृत्तिर्नाम अभावः, रहितत्वमपि प्रतिषेध एव । तथा च
 प्राभाकरपक्षे अभावप्रतियोगिकप्रतिषेधाभावात्^१ स्वरूपासिद्धो हेत्वा-
 भासः स्यात् । विपक्षे व्यावृत्तिरहितत्वमपि विपक्षस्वरूपमात्रमेव । प्रकृते^२
 तस्याभावाच्च हेतोः स्वरूपासिद्धत्वम् । ततः केवलान्वय्यनुमानं प्रमाणं
 भवत्येव व्याप्तिमत्पक्षधर्मत्वात् धूमानुमानवत् । अथ विपक्षे वाधक-
 प्रमाणाभावाद्प्रयोजको हेतुरिति^३ चेन्न । विपक्षे वाधको नाम हेतोर्वि-
 पक्षे अप्रवृत्तिनिश्चायकः । तथा च अत्र^४ विपक्षानुपलब्धेरेव हेतोर्विपक्षे
 अप्रवृत्तिर्निश्चीयत इति कथं विपक्षे वाधकप्रमाणाभावः यतोऽप्रयोजनको
 हेतु^५ स्यात् । अपि तु नैव स्यात् । तस्मान्निर्दुष्टादेतदनुमानात्^६ शिष्टानु-
 शिष्टविशिष्टानां दृष्टेष्टसिद्धिर्भवत्येव ।

अनुमान में विपक्ष का अस्तित्व ही नहीं होता अतः विपक्ष में व्यावृत्ति
 नहीं यह कहना सम्भव नहीं है । इस लिए केवलान्वयी अनुमान को भी
 प्रमाण मानना चाहिये । प्राभाकर मीमांसक भी केवलान्वयी अनुमानको
 अप्रमाण नहीं मान सकते । उन के मत में अभाव का तात्पर्य दूसरे
 किसी भाव से होता है ('यहा घट नहीं है इस का तात्पर्य 'यहा सिर्फ
 जमीन है ' इस भावात्मक ज्ञान से होता है), अतः हेतु की विपक्ष में
 व्यावृत्ति नहीं है यह कहने का तात्पर्य विपक्ष विद्यमान है यह होगा
 किन्तु केवलान्वयी अनुमान में विपक्ष का अस्तित्व ही नहीं होता । अतः
 विपक्ष में व्यावृत्ति नहीं होना यह आक्षेप यहा उचित नहीं है । अनुमान
 के प्रमाण होने के लिये दो आवश्यक वाते हैं — व्याप्ति सत्य हो और
 व्याप्ति से युक्त धर्म पक्ष में विद्यमान हों । ये दोनों वाते केवलान्वयी
 अनुमान में होती हैं अतः वह प्रमाण है । विपक्ष का यदि अस्तित्व ही
 नहीं है तो विपक्ष में वाधक प्रमाण होना चाहिये यह कहने में कोई
 सार नहीं रहता ।

१ तन्मते भावान्तरग्राहक अभाव इति धूमान्योरभाव तस्य प्रतियोगी हृदरहित-
 त्वाभावात् । २ एव सति विपक्षे व्यावृत्तिसद्भावनिश्चयात् । ३ केवलान्वयिनि हेतौ ।
 ४ केवलान्वयी । ५ केवलान्वयिनि हेतौ । ६ अनेकत्वादय हेतु । ७ धीतः सदसद्वर्गः
 एकज्ञानालम्बन अनेकत्वात् इति केवलान्वय्यनुमानात् ।

[१७. सर्वज्ञसाधकानि अनुमानान्तराणि ।]

तथा कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षात्कारी तद्ग्रहणयोग्यत्वे सत्य-
पगताशेषदोषत्वात् । यः सकलपदार्थसाक्षात्कारी न भवति स तद्ग्रहण-
योग्यत्वे सत्यपगताशेषदोषोऽपि न भवति यथा मलिनो मणिः । तद्-
ग्रहणयोग्यत्वे सत्यपगताशेषदोषश्चायं^१ तस्मात्^२ सकलपदार्थसाक्षात्कारी
भवतीति च । अथात्रापि विशेष्यासिद्धो^३ हेतुरिति चेन्न । क्वचित् पुरुषे अपग-
ताशेषदोषत्वस्य^४ प्रागेव समर्थितत्वात् । तर्हि विशेषणासिद्धो^५ हेतुर्भविष्य-
तीति चेन्न । सकलपदार्थग्रहणयोग्यत्वस्यात्मनि विद्यमानत्वात्^६ । तद्भावे
वा आगमात् यत्कार्यं तत्कारणपूर्वकमित्यादि व्याप्तिज्ञानाच्च सकलपदार्थ-
ग्रहणं न स्यात् । अपि च,

‘यद्दि पद्भभिः प्रमाणैः स्यात् सर्वज्ञः केन चार्थते ।

पकेन^७ तु प्रमाणेन सर्वज्ञः केन कल्प्यते ॥’ (मीमांसाश्लोकवार्तिके पृ. ७९)

१७ सर्वज्ञत्व साधक अन्य अनुमान—सर्वज्ञ का अस्तित्व
इस अनुमान से भी ज्ञात होता है - किसी पुरुष में समस्त पदार्थों का
ग्रहण करने की योग्यता हो और उस के समस्त दोष दूर हों तो वह
समस्त पदार्थों का साक्षात् ज्ञान प्राप्त करता है । उदाहरणार्थ - कोई रत्न
मलिन है तबतक उस में कोई प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं होता । (वही
निर्मल हो तो यथासम्भव अनेक पदार्थोंका प्रतिबिम्ब उस में पडता है ।)
यहा विवक्षित पुरुष के समस्त दोष दूर हुए हैं (उस में ज्ञान और
वैराग्य का परम उत्कर्ष हुआ है) यह पहले बतलाया ही है । तथा
आत्मा में समस्त पदार्थों का ग्रहण करने की योग्यता है यह मीमांसकों
को भी मान्य है । आगम से (वेद से) समस्त (अतीन्द्रिय) पदार्थों
का ज्ञान प्राप्त होता है तथा प्रत्येक कार्य के पूर्ववर्ती कारण होता है इस
प्रकार व्याप्तिका ज्ञान भी समस्त पदार्थों का ग्रहण करता है यह मीमा-
सकों को मान्य है । ऐसा उन्होंने ने कहा भी है - ‘कोई पुरुष छह
प्रमाणों से सर्वज्ञ होता हो तो कोई उस का निवारण नहीं करता है
किन्तु एक प्रमाण (केवल प्रत्यक्ष) से सर्वज्ञ कैसे हो सकता है !’ अतः

१ कश्चित् पुरुष । २ तद्ग्रहणयोग्यत्वे सति अपगताशेषदोषत्वात् । ३ अपगता-
शेषदोषत्वात् अयं विशेष्यः । ४ प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वस्य । ५ तद्ग्रहणयोग्यत्वे सति इति
विशेषणम् । ६ सकलपदार्थग्रहणयोग्यत्वम् आत्मनि विद्यमानमस्ति । ७ प्रत्यक्षेण ।

इति स्वयमभिधानात् । आत्मनः सकलपदार्थग्रहणयोग्यत्वमङ्गीकृतं परैरिति^१ विशेषणासिद्धोऽपि न भवति ।

अथास्यापि^२ केवलव्यतिरेकित्वेन^३ प्रामाण्याभावात् कथं सर्वज्ञावेदकत्वम्^४ । तथा हि । केवलव्यतिरेकि प्रमाणं न भवति सपक्षे सत्त्वरहित-तत्त्वात् विरुद्धवदितिचेत् तत्रापि^५ सपक्षग्रहणसत्त्वस्मरणयोरभावे सपक्षे सत्त्वरहितत्वस्य ज्ञातुमशक्यत्वादज्ञातासिद्धो हेत्वाभासः । सपक्षग्रहण-सत्त्वस्मरणयोः सद्भावे वा सपक्षे सत्त्वस्य निश्चितत्वात् । प्राभाकरपक्षेऽपि सत्त्वरहितत्वं नाम सपक्षस्वरूपमात्रमेव तच्चात्र^६ नास्तीति स्वरूपासिद्धत्वं हेतोः स्यात् । तस्मात् केवलव्यतिरेक्यनुमानमपि प्रमाणं भवत्येव व्याप्ति-मत्पक्षधर्मत्वात् धूमानुमानवत् । तत् सर्वज्ञसिद्धिर्भवत्येव ॥

तथा सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः कस्यचित् प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात् करतल-समस्त पदार्थों का ग्रहण करने की योग्यता आत्मा में है और वह जब दोषरहित होता है तब सर्वज्ञ होता है यह स्पष्ट हुआ ।

जो सर्वज्ञ नहीं होता वह निर्दोष नहीं होता ऐसा यह अनुमान केवलव्यतिरेकी है अतः प्रमाण नहीं है ऐसा एक आक्षेप है । विरुद्ध हेत्वाभास में सपक्ष में हेतु का अस्तित्व नहीं होता उसी प्रकार केवल-व्यतिरेकी अनुमान में भी सपक्ष में हेतु का अस्तित्व नहीं होता ऐसा यह आक्षेप है । यहा भी केवलान्वयी अनुमान के समान ही उत्तर समझना चाहिये — सपक्ष का ज्ञान हो और उस में अस्तित्व का विचार हो तब तो 'सपक्ष में अस्तित्व नहीं' यह कहना सम्भव होगा । किन्तु केवल — व्यतिरेकी अनुमान में सपक्ष का अस्तित्व ही नहीं होता अतः उस में हेतु के अस्तित्व का प्रश्न ही नहीं उठता। अतः केवलव्यतिरेकी अनुमान भी प्रमाण मानना योग्य है ।

सर्वज्ञ का साधक दूसरा अनुमान इस प्रकार है — जो पदार्थ प्रमेय हैं वे किसी पुरुष के प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय होते हैं, सूक्ष्मादि पदार्थ भी प्रमेय हैं अतः उन सब का प्रत्यक्ष ज्ञान किसी पुरुष को होता है । इस अनुमान में चार्वाकों ने आक्षेप किया था कि जो प्रमेय होते

१ मीमांसकै । २ मीमांसक । ३ कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षात्कारी तद्ग्रहणयोग्यत्वे सत्यपगताशेषदोषत्वात् अयं हेतुः केवलव्यतिरेकी । ४ कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षात्कारीत्यनुमानस्य । ५ भवदुक्ते हेतौ । ६ केवलव्यतिरेकिणि ।

वदिति च । अत्र^१ यदप्यवादि चार्वाकेण प्रमेयत्वस्यापि प्रमया व्याप्तत्वेन प्रत्यक्षाविनाभावाभावात् ततः प्रत्यक्षत्वसिद्धिरिति तदप्यनात्मज्ञभाषितम् । प्रत्यक्षैकप्रमाणवादिपक्षे^२ प्रमेयत्वस्य प्रत्यक्षेणैव व्याप्तत्वात् । तथा च प्रमेयत्वादिति हेतुः स्वव्यापकं^३ प्रत्यक्षत्वमेव प्रसाधयतीति । अथ परेषां^४ मते प्रत्यक्षीकृतस्मृतप्रत्यभिज्ञाततर्कितानुमितागामितोपमितकल्पिताभावेषु^५ प्रवर्तमानं प्रमेयत्वं प्रत्यक्षं न प्रसाधयति व्यापकोपलब्ध्या^६ व्याप्यविशेषप्रसाधनासंभवात् । धवखदिरपलाशवटाश्वत्थनिश्वतिन्तिणीकचोचपनसाम्रादिषु प्रवर्तमानवृक्षत्वोपलब्ध्या वटप्रसाधनासंभवात्^७ किं च प्रत्यक्षत्वाभावेऽपि स्मृत्यादिषु प्रमेयत्वस्य प्रवर्तनात् प्रत्यक्षत्वमन्तरेण प्रमेयत्वानुपपत्तिरित्येवंविधाविनाभावाभावात् प्रमेयत्वं कथं प्रत्यक्षत्वं साधयेदिति चेन्न । एतस्य^८ प्रमाणत्वेनानिरूपणात् । किं तर्हि । एतस्य^९ चार्वाकं प्रति तर्कत्वेन निरूपितत्वात् । परप्रसिद्धव्याप्त्या^{१०} परस्यानिष्ठापादनं तर्कः । अनिष्ठापादनं प्रमितहानिरप्रमितस्वीकारश्च । तथा च

हैं वे सब प्रत्यक्ष के ही विषय होते हैं ऐसा नियम नहीं — वे अन्य प्रमाणों के विषय भी हो सकते हैं । किन्तु चार्वाक सिर्फ प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण मानते हैं । अतः उन्हीं के मतानुसार प्रमेय होना और प्रत्यक्ष का विषय होना समान है । इस पर मीमांसक आदि आक्षेप करते हैं कि प्रत्यक्ष, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति, अभाव आदि प्रमाणों के विषय भी प्रमेय होते हैं अतः उन्हें सिर्फ प्रत्यक्ष का विषय कहना ठीक नहीं । वन में वट, खदिर, पलाश आदि बहुत से वृक्ष होते हैं, यह वृक्ष है अतः वट है ऐसा उन में नियम करना सम्भव नहीं । इस का उत्तर यह है — ऊपर हम ने प्रमेय होना और प्रत्यक्षविषय होना समान है यह चार्वाकों को उत्तर के रूप में कहा है — हम उसे 'तर्क' रूप में प्रयुक्त करते हैं, प्रमाण रूप में नहीं । प्रतिवादी को मान्य व्याप्ति का प्रयोग कर के प्रतिवादी को अमान्य बात

१ अनुमाने । २ चार्वाकमते । ३ अर्थापत्ति । ४ जैनादीना सर्वज्ञवादिनाम् । ५ अर्थापत्ति । ६ 'व्यापक तदतन्निष्ठ व्याप्य तन्निष्ठमेव च ।' इति वाक्येन व्यापकशब्देनात्र प्रमेयत्वग्रहणम् । ७ इह वने वटोऽस्ति वृक्षत्वात् इति युक्तं न, कुत वृक्षत्वात् अयं हेतु क्व न साधयति । ८ जैनो वदति प्रमेयत्वादित्यस्य हेतो प्रमाणत्वेनानिरूपणात् दोषो न किं ताहं इत्यादि । ९ प्रमेयत्वादित्यस्य हेतो । १० उभयवादिप्रसिद्धव्याप्त्या हेतूक्तिरनुमान तर्कानुमानयोरय भेदः ।

एतस्माच्चार्वाकप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिकात् तर्काच्चार्वाकस्याप्रमितः सर्वज्ञ
आपाद्यत इति सर्वं सुस्थम् ।

[१८. अदृष्टस्य प्रत्यक्षविषयत्वम् ।]

मीमांसकैस्तु

धर्मज्ञत्व^१निषेधस्तु केवलोऽत्रोपयुज्यते ।

सर्वमन्यद्^२ विज्ञानंस्तु पुरुषः केन वार्यते ॥

(तत्त्वसंग्रह का ३१२८)

इत्यभिहितत्वात् तन्मते^३ धर्माधर्मसाक्षात्कार्येव विप्रतिपन्नो^४ नान्यः^५
तत्^६ स एव प्रसाध्यते । अदृष्टं कस्यचित् प्रत्यक्षं प्रमेयत्वात् सुखादि-
वदिति । अत्रापि^७ प्रमेयत्वं च स्यात् प्रत्यक्षत्वं च मा भूत् को विरोध
इति चेत् न अदृष्टस्य प्रत्यक्षत्वाभावे प्रमेयत्वानुपपत्तेः । कुत इति चेत्
अनुमानोपमानार्थापर्यभावाविषयत्वात्^८ । कथम् ।

सिद्ध करना यही तर्क है । चार्वाकों को अमान्य सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध
करने के लिए हम ने यह तर्क प्रयुक्त किया है ।

१८. अदृष्टपर विचार—मीमांसक मत में पुरुष के धर्म अधर्म का
ज्ञान होना सम्भव नहीं माना है — जैसा कि कहा है — ‘यहा केवल
धर्मज्ञ होने का निषेध इष्ट है, पुरुष बाकी सब जाने तो उसे कौन
रोकता है?’ अतः अब धर्म-अधर्म का ज्ञान पुरुष को होता है यह सिद्ध
करते हैं । अदृष्ट (धर्म-अधर्म, पुण्य-पाप) प्रमेय है अतः वह किसी
पुरुष के प्रत्यक्ष का विषय होता है — उदाहरणार्थ सुख आदि जो प्रमेय
हैं वे सब किसी के प्रत्यक्ष का विषय होते हैं । अदृष्ट प्रमेय है और
प्रत्यक्ष विषय नहीं है यह मानने में क्या आपत्ति है यह प्रश्न हो सकता है ।
इस का उत्तर यह है कि अदृष्ट अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव
का विषय नहीं है यह मीमांसकों ने ही कहा है — ‘सब प्रमाताओं

१ सर्वज्ञ । २ पदार्थादि । ३ मीमांसकमते । ४ सदेहापन्न अप्रतिपन्नः । ५ सकल-
पदार्थसाक्षात्कारी विप्रतिपन्नो न । ६ धर्माधर्मसाक्षात्कारी यो विप्रतिपन्नः स एव प्रसाध्यते ।
७ मीमांसको वदति भो जैन । ८ अदृष्टम् एतेषा प्रमाणाना विषयो न ।

सर्वप्रमातृसंबन्धिप्रत्यक्षादिनिवारणात्^१ ।
केवलागमगम्यत्वं लप्स्यते पुण्यपापयोः ॥

(तत्त्वसंग्रह का. ३१४२)

इति स्वयमभिधानात् । अथ आगमप्रमया विवयीकृतत्वेन अदृष्टस्य प्रमेयत्वोपपत्तेरिति चेन्न । आगमस्यापि प्रत्यक्षपूर्वकत्वात् । तथा हि । विवादपदानि वाक्यानि स्ववाच्य^२साक्षात्कारिणा प्रयुक्तानि अनुमानाद्यनपेक्षप्रमाणवाक्यत्वात्, यदेवं^३ तदेवं, यथा अहं सुखीत्यादि वाक्यम्, अनुमानाद्यनपेक्षप्रमाणवाक्यानि च तानि तस्मात् स्ववाच्यसाक्षात्कारिणा प्रयुक्तानीति । धर्माधर्मप्रतिपादकवाक्यानां धर्माधर्मसाक्षात्कारिणा प्रयुक्तत्वमङ्गीकर्तव्यम् । अथ धर्माधर्मप्रतिपादकवाक्यानामपौरुषेयत्वात् कथं पुरुषप्रयुक्तत्वमङ्गीक्रियत इति चेन्न । तदपौरुषेयत्वस्याप्रे विस्तरेण निराकरिष्यमाणत्वात् ।

[१९. सर्वज्ञसाधकानुमाने दोषाणा निरासः ।]

सर्वज्ञो धर्मा अस्तीति साध्यो धर्मः सुनिश्चितासंभवद्वाधक-

के प्रत्यक्ष आदि का सम्बन्ध सम्भव न होने से पुण्य और पाप सिर्फ आगम से जाने जा सकते हैं^१ । पुण्य और पाप आगम के विषय हैं — प्रत्यक्ष के नहीं यह कहना भी योग्य नहीं । आगम भी किसी के प्रत्यक्ष ज्ञान पर ही आधारित होता है । जैसा कि अनुमान प्रस्तुत करते हैं — आगम के वाक्य अनुमानादि प्रमाणों की अपेक्षा नहीं रखते अतः वे ऐसे व्यक्ति द्वारा कहे गये हैं जो उन के विषयों को साक्षात् जानता हो । उदाहरणार्थ — मैं सुखी हू आदि वाक्य प्रत्यक्ष पर आधारित हैं इसीलिये उन के प्रमाण होने में अनुमानादि की अपेक्षा नहीं होती । अतः धर्म-अधर्म के प्रतिपादक प्रमाण वाक्य भी उन विषयों को प्रत्यक्ष जाननेवाले पुरुष द्वारा प्रयुक्त हुए हैं यह मानना योग्य है । आगमवाक्य अपौरुषेय नहीं हैं यह हम आगे विस्तारसे स्पष्ट करेंगे ।

१९. सर्वज्ञसाधक अनुमान की निर्दोषता ।— सर्वज्ञसाधक अनुमान में सर्वज्ञ यह धर्मा है । उसका अस्तित्व यह साध्य धर्म है और

१ सर्वप्रमातृसंबन्धिप्रत्यक्षादेरदृष्ट पुण्यपाप विषयो न भवति । २ वाक्यगतार्थम् ।

३ यानि अनुमानाद्यनपेक्षप्रमाणवाक्यानि तानि स्ववाच्यसाक्षात्कारिणा प्रयुक्तानि यथा अहं सुखीत्यादिक वाक्यम् ।

प्रमाणत्वात् सुखादिवदिति च । ननु धर्मित्वेनाङ्गीकृतः सर्वज्ञः प्रमाणप्रति-
पन्नः अप्रमाणप्रतिपन्नो वा । प्रथमपक्षे हेतुप्रयोगस्य वैयर्थ्यं स्यात् । सर्व-
ज्ञास्तित्वस्य प्रागेव प्रमाणप्रतिपन्नत्वात् । द्वितीयपक्षे धर्मिणोऽप्रमाण-
प्रतिपन्नत्वाद् आश्रयासिद्धो हेत्वाभासः स्यादित्यसौ पर्यनुयुंक्ते^१ ।
अत्रोच्यते । धर्मी प्रमाणप्रतिपन्नो न भवति अप्रमाणप्रतिपन्नो वा न
भवेति अपि तु विकल्पप्रतिपन्न एवेति द्रूमः । विकल्पो नाम प्रमाणा-
प्रमाणसाधारणज्ञानमुच्यते । जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानवत् ।
तस्माद् धर्मिणो विकल्पसिद्धत्वाद् हेतोर्नाश्रयासिद्धत्वं नापि हेतुप्रयो-
गस्य वैयर्थ्यं विप्रतिपन्नं प्रति तदस्तित्वप्रसाधनात् । अथवा अनश्रयान्यो
अभिचाकशीतीति^२ तस्य भासा सर्वमिदं विभातीत्याद्यागमात् प्रतिपन्नः
सर्वज्ञो धर्मी क्रियत इति नाश्रयासिद्धत्वम् । तत्प्रामाण्येऽपि विप्रतिपन्नं
प्रति सुनिश्चितासंभवद्वाधकप्रमाणत्वात् तत्प्रमेयास्तित्वं^३ प्रसाध्यत

उस में बाधक प्रमाण नहीं हो सकते यह उस का हेतु है । इस पर कोई
आक्षेप करते हैं कि यहा धर्मी (सर्वज्ञ) प्रमाण से ज्ञात है या नहीं ? यदि ज्ञात
है तो उस के विषय में हेतु आदि निरर्थक होंगे (क्यों कि उस का अस्तित्व
ज्ञात ही है) । यदि प्रमाण से धर्मी (सर्वज्ञ) ज्ञात नहीं है तो उस के
बारे में अनुमान आदि कैसे हो सकते हैं ? वह प्रमाण से अनिश्चित होने
से उस के विषय में हेतु आश्रयासिद्ध होगा । इस आक्षेप का उत्तर इस
प्रकार है — यहा धर्मी (सर्वज्ञ) प्रमाण से ज्ञात है अथवा अज्ञात है ये
दोनों बाते ठीक नहीं — वह विकल्प से ज्ञात है ऐसा कहना चाहिये ।
जैसे मृगजल के प्रदेश में जल का ज्ञान होने पर भी यह ज्ञान प्रमाण है
अथवा अप्रमाण है यह निश्चय नहीं होता—विकल्प होता है वैसे ही सर्वज्ञ
के विषय में विकल्प होने पर अनुमान आदि से उस का अस्तित्व सिद्ध
किया जाता है । अतः यह अनुमान प्रयोग निरर्थक नहीं है । अथवा उक्त
आक्षेप का दूसरा उत्तर यह है — आगम से (पूर्वोक्त उपनिषद्वाक्यों
आदि से) सर्वज्ञ का ज्ञान होता है तदनन्तर अनुमान का प्रयोग करते
हैं अतः यहां धर्मी (सर्वज्ञ) असिद्ध नहीं है । जो आगम को प्रमाण

१ वदति । २ चकाष्ट दीप्तौ ।

३ तस्य सर्वज्ञस्य प्रमेयरूप यदस्तित्व तत् ।

इति हेतुप्रयोगस्यापि न वैयर्थ्यम् । किं च धर्मिणो विकल्पसिद्ध-
त्वानङ्गीकारे 'वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम् ।' (मीमांसाश्लोक
वार्तिक, पृ. ९४९) इति सर्वस्य वेदाध्ययनस्य धर्माकरणं कथं घटते? तस्य
प्रत्यक्षादिप्रमाणाविषयत्वेन प्रमाणप्रतिपन्नत्वाभावात् । 'अतीतानागतौ
कालौ वेदकारविवर्जितौ ।' (तत्त्वसंग्रह पृ. ६४३) इत्यत्रापि अतीतानागत-
कालयोर्धर्माकरणं कथं युज्यते । तयोरपि प्रत्यक्षादिप्रमाणाविषयत्वात् ।
उदात्तादयः सर्वध्वनिधर्मा अनित्या इत्यत्रापि देशकालान्तरितध्व-
निधर्माणामपि पक्षीकरणं कथं स्यात् । तेषामपि प्रमाणाविषयत्वात् ।
तस्माद् धर्मिणो विकल्पसिद्धत्वमङ्गीकर्तव्यम् ।

ननु एवं चेदाश्रयासिद्धो^३ हेत्वाभासो न स्यादिति चेत् मा भूदसौ^२
का नो^१ हानिः । अपसिद्धान्त इति चेन्न । अस्मत्सिद्धान्ते अविद्यमान-
सत्ताको अविद्यमाननिश्चय इति असिद्धस्य द्वैविध्यनिरूपणात् । तर्हि
नहीं मानते उन के लिये अनुमान से सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध किया
जाता है ।

मीमांसकों ने भी अपने हेतुप्रयोगों में विकल्प से सिद्ध धर्मा का
आश्रय लिया है । 'वेद का सब अध्ययन गुरुपरम्परा से चलता है' ।
इस कथन में वेद का सब अध्ययन प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ज्ञात नहीं है —
विकल्प से ही ज्ञात है । इसी तरह 'अतीत काल में और भविष्य काल
में वेद के कर्ता नहीं हैं' इस कथन में अतीत काल और भविष्यकाल
का ज्ञान प्रमाणसिद्ध नहीं है — विकल्पसे सिद्ध है । 'उदात्त आदि सब
ध्वनि के धर्म अनित्य हैं' इस कथन में भी सब ध्वनि-धर्मों का ज्ञान
प्रमाणसिद्ध नहीं है — विकल्पसिद्ध है । अतः सर्वज्ञ यह धर्मा भी विक-
ल्पसिद्ध मानने में दोष नहीं है ।

धर्मा के विकल्पसिद्ध होने के कारण ही जैन प्रमाणशास्त्र में
असिद्ध हेत्वाभास के दो ही प्रकार माने हैं— अविद्यमानसत्ताक (जिस में
हेतु का अस्तित्व ही न हो) और अविद्यमाननिश्चय (जिस में हेतु का

१ अत एव वेदाध्ययन सर्व विकल्पसिद्धम् । २ भो जैन । ३ आश्रयासिद्ध ।
३ जैतानाम् ।

उभयवादिप्रतिपन्नस्य सदसद्वर्गस्य पक्षीकरणान्नाश्रयासिद्धत्वमित्यादिकं कथं यूयमवादिष्येति चेत् पराभ्युपगममात्रेणेति जागद्यामहे । ननु तथापि सर्वज्ञास्तित्वे बाधकप्रमाणसद्भावात् सुनिश्चितासंभवद्वाधकप्रमाणत्वं स्वरूपासिद्धमिति चेन्न । सर्वज्ञप्रतिपादकागमरथ प्रामाण्यसमर्थनावसरे प्रागेव बाधकप्रमाणासंभवस्य सुनिश्चितत्वात् ॥

[२०. जगतः कार्यत्वनिषेधः ।]

यदप्यनूद्यापास्थत् - तदुत्तरणभूभुवनादिकं बुद्धिमद्वेतुकं कार्यत्वात् पटवदित्येतदनुमानं सर्वज्ञवेदकं भविष्यतीति चेन्न,^३ हेतोर्भागासिद्धत्वात्, कथमिति चेत् भवदभिमतकार्यत्वस्य पर्वतादिष्वप्रवर्तनादिति । तत्तथैवास्माभिरप्यङ्गीर्यते । अभूत्वाभावित्वलक्षणस्य यौगाभिमतकार्यत्वस्य भूभुवनभूधरादिष्वभावात् । अत्र यौगः प्रत्यवातिष्ठिपत् । भूभुवनभूधरादिकं कार्यम् अनणुत्वे सत्यसर्वगतत्वात् पटवदिति, तदप्य-

निश्चय न हो) । आश्रयासिद्ध—जिस में धर्मीका अस्तित्व सिद्ध न हो—आदि का निरूपण हम ने नहीं किया है । यदि पहले आश्रयासिद्ध आदि का उल्लेख किया है (पूर्व परिच्छेद १५) तो वह दूसरे पक्ष को उत्तर देने मात्र के लिये समझना चाहिये । सर्वज्ञ के विषय में वाधक प्रमाण सम्भव नहीं हैं यह पहले विस्तार से बतलाया ही है ।

२०. जगतके कार्यत्वका निषेध—कोई सर्वज्ञ ईश्वर जगत् का कर्ता नहीं है यह चार्वाकों का मत जैन दार्शनिकों को भी मान्य है । शरीर, इन्द्रिय, भूमि, भुवन आदि कार्य हैं अतः उन का कोई बुद्धिमान कर्ता होना चाहिये यह अनुमान योग्य नहीं । न्यायदर्शन के ही अनुसार कार्य वह होता है जो पहले विद्यमान न हो और बाद में उत्पन्न हुआ हो । यह बात पर्वतों आदि में नहीं पाई जाती अतः उन्हें कार्य कहना योग्य नहीं और इसीलिये उन के कर्ता की भी कल्पना व्यर्थ है । जो अणु से भिन्न हैं और असर्वगत हैं (सर्वव्यापी नहीं हैं) वे कार्य होते

१ अनेकत्वादित्यस्य हेतोर्न आश्रयासिद्धत्वम् । २ तिरपकारमकार्षाम् चार्वाक ।

३ चार्वाक नैयायिक प्रति कथयति इति चेन्न हेतोर्भागासिद्धत्वादित्यादि । ४ जैनै ।

५ यौग । असर्वगतत्वादियुक्ते अणुषु अतिव्याप्तिः । अणु असर्वगतोऽस्ति परतु अणु-कार्यं न अतः अनणुत्वे सतीति ।

चारु । तत्र आत्मनोऽनणुत्वे सत्यसर्वगतत्वेऽपि कार्यत्वाभावेन तेन हेतो-
रनेकान्तत्वात् । कुत एतदिति चेत् आत्माऽसर्वगतः दिक्कालाकाशान्य-
द्रव्यत्वात् अश्रावण^१विशेषगुणाधिकरणत्वात्^२ परमाणुवत् ज्ञानासम-
चाय्याश्रयत्वात्^३ मनोवत् द्रव्यत्वस्या^४वान्तरसामान्यवत्त्वात् पटवदित्यनु-
मानात्^५ । अथ^६ भूभुवनभूधरादिकं कार्यम् अनणुत्वे सति रूपादिमत्त्वात्
पटवदिति चेन्न । सकलकार्यद्रव्याणामुत्पत्तिप्रथमसमये रूपादिमत्त्वाभावेन
हेतोः स्वरूपासिद्धत्वात् । अथ भूभुवनभूधरादिकं कार्यम् अनणुत्वे सति
मूर्तत्वात् पटवदिति चेन्न । हेतोर्विचारासहत्वात् । कथम् । मूर्तत्वं नाम
असर्वगतद्रव्यत्वं रूपादिमत्त्वं वा । प्रथमपक्षे आत्मना अनेकान्तः^७ ।
द्वितीयपक्षे स्वरूपासिद्धत्वमिति । अथ^८ भूभुवनभूधरादिकं कार्यं

हैं अतः भूमि आदि कार्य हैं यह कहना उचित नहीं । आत्मा अणु से भिन्न है और सर्वगत नहीं है किन्तु कार्य नहीं है । इस पर आक्षेप करते हैं कि न्यायदर्शन में तो आत्मा को सर्वगत माना है । उत्तर यह है कि आत्मा सर्वगत नहीं है क्यों कि वह दिशा, काल और आकाश से भिन्न द्रव्य है, विशेष गुणों का आधार है, ज्ञान का असमवायी आश्रय है और द्रव्यत्व से भिन्न सामान्य (जीवत्व)से युक्त है । (इन सब युक्तियोंका आगे विस्तार से वर्णन किया है ।) भूमि आदि रूपादि गुणों से युक्त हैं अतः कार्य हैं यह कहना भी उचित नहीं क्यों कि न्यायदर्शन के ही अनुसार प्रत्येक कार्य द्रव्य उत्पत्ति के प्रथम क्षण में रूप आदि से रहित होता है । अतः जो रूपादियुक्त है वह कार्य है यह नियम योग्य नहीं । इसी प्रकार जो मूर्त हैं वह कार्य

१ आत्मा असर्वगत. अश्रावणेत्यादि । २ श्रावण शब्दः स एव विशेषगुणः तस्याधिकरणम् आकाश तत्सर्वगतम् अत उक्तम् अश्रावणविशेषेत्यादि । ३ ज्ञानासमवायि आत्मनः सयोगः तस्याश्रयत्वम् आत्मनि मनसि च विद्यते । ४ द्रव्यत्व नामावान्तर-सामान्यमाकाशादिष्वपि सर्वगतेष्वस्तीति व्यभिचारशङ्का न कर्तव्या, अनुमानप्रयोक्तुरन्यथामि-प्रायात्, एवमित्यभिप्रायः -तस्य द्रव्यत्वे अवान्तरसामान्य द्रव्यत्वावान्तरसामान्यम् इति तच्च पक्षे आत्मत्व दृष्टान्ते पटत्वम् एवविध द्रव्यत्वावान्तरसामान्यम् आकाशादिषु नास्ति तेश्चमेकैक्यवित्ततया आकाशत्वादेरभावात् ततो व्यभिचाराभावः । ५ आत्मा सर्वगतः इत्यादेः । ६ यौगः । ७ आत्मा असर्वगतः द्रव्य वर्तते परतु कार्यं न । ८ सकलकार्यद्रव्याणामुत्पत्ति-प्रथमसमये रूपादिमत्त्वाभावेन हेतोः स्वरूपासिद्धत्वम् । ९ यौगः ।

सावयवत्वात् घटादिवदिति भूभुवनभूधरादीनां कार्यत्वसिद्धिरिति चेन्न । तत्र सावयवत्वं नाम अवयवैरारब्धत्वम् अवयवेषु वृत्तिमत्त्वं वा स्यात् । प्रथमपक्षे असिद्धो हेतुः । कुतः । अवयवैरारब्धत्वमेव कार्यत्वमिति हेतोः साध्यसमत्वात् । द्वितीयपक्षे अवयवसामान्येन^१ व्यभिचारः । कथम् । अवयवसामान्यस्य^२ अवयवेषु वृत्तिमत्त्वेऽपि कार्यत्वाभावात् । अथ सामान्यवत्त्वे^३ सत्यवयवेषु वृत्तिमत्त्वादिति चेन्न । तथापि हेतोराद्यद्रद्वय-
गुणावयवगतरूपादिभिर्यभ्यभिचारात्^४ । तदन्यत्वे सतीति विरोध्यत इति चेत् तर्हि न कोऽपि हेतुर्व्यभिचारी स्यात् । सर्वत्र तदन्यत्वे सतीति वक्तुं शक्यत्वात् । मा भूद् व्यभिचारी हेतुः का नो^५ हानिरिति चेन्न । अपसिद्धान्तापातात् । कुतः स्वयमसिद्धविरुद्धानैकान्तिकाद्य^६भिधानात् ।

है यह नियम भी योग्य नहीं क्यों कि उत्पत्ति के प्रथम क्षण में सभी कार्य द्रव्य अमूर्त होते हैं यह न्यायदर्शन का ही मत है । भूमि आदि सावयव हैं अतः कार्य हैं यह कथन भी योग्य नहीं । सावयव का अर्थ अवयवों से आरम्भ होना अथवा अवयवों में विद्यमान होना ऐसा दो प्रकार से हो सकता है । अवयवों से आरम्भ होना और कार्य होना एक ही बात है अत एकको दूसरे का हेतु बतलाना योग्य नहीं । दूसरा पक्ष—अवयवों में विद्यमान होना—भी सम्भव नहीं क्योंकि अवयवसामान्य—अवयवत्व—अवयवों में विद्यमान तो होता है किन्तु कार्य नहीं होता । इस एक बात को अपवाद माने तो भी मूल हेतु निर्दोष नहीं होता—आद्य द्रव्यगुणक आदि के अवयवों में रूपादि विद्यमान होते हैं किन्तु वे कार्य नहीं होते—नित्य होते हैं ऐसा न्यायदर्शन का ही मत है । अतः अवयवों में विद्यमान होता और कार्य होना इन दो बातों में अवश्य सम्बन्ध नहीं है यह स्पष्ट हुआ ।

१ अवयवेषु अवयवसामान्यस्य वृत्तिरस्ति तस्याः कार्यत्वाभावः । २ अवयवत्वस्य, अवयवत्वं सामान्यं घटे घटत्व पटे पटत्व वर्तत एव । ३ भूभुवनभूधरादिक कार्य सामान्य-
वत्त्वे सत्यवयवेषु वृत्तिमत्त्वात् । ४ नित्याना तु रूपादयो नित्या एव इति नैयायिवेनोक्तत्वात् । ५ नैयायिकादीना । ६ प्रकरणसमकालात्ययापदिष्टादि ।

अथ भूभुवनभूधरादिकं कार्यं सामान्यवत्त्वे^१ सति अस्मदादि^२-
बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् पटवदिति चेन्न । अस्यापि भागासिद्धत्वात् । कुतः
पक्षीकृतेषु भूलोकादिशिवलोकान्तेषु अतलादिपातालेषु लोकालोक^३पर्वता-
दिषु च हेतोरप्रवृत्तेः । अथ भूभुवनभूधरादिकं कार्यम् अवयवित्वात्
पटादिवदिति चेन्न । तस्याप्यसिद्धत्वात् । कथमिति चेत्, अवयवित्वं
नामावयवेषु समवेतत्वमवयवाः समवायिकारणानि समवायिकारणेषु
समवेतत्वं कार्यत्वमेव । ततश्च साध्याविशिष्टत्वेन^४ स्वरूप्रासिद्धो हेतुरिति
भूभुवनभूधरादीनां कार्यत्वं न साध्यतीति कार्यत्वादिति हेतोर्भागा-
सिद्धत्वं समर्थितमेव स्यात् । एतेन क्षित्यादिकं पुरुषकृतम् उत्पत्ति-
मत्त्वात् जन्यत्वात् कारणव्यापारानुविधायित्वात्^५ पूर्वान्तवत्त्वात् उत्तरा-
न्तवत्त्वात्^६ उभयान्तवत्त्वात् कादाचित्कत्वात् इत्यादयो हेतवो निरस्ताः ।
तेषामपि^७ भूभुवनभूधरादिष्वभावेन भागासिद्धत्वाविशेषात् । अथ

भूमि आदि कार्य हैं क्यों कि वे सामान्य से भिन्न हैं तथा हमारे
बाह्य इन्द्रियों से जाने जाते हैं यह कथन भी योग्य नहीं । भूमि से
शिवलोक तक (स्वर्गभूमिया) तथा अतल आदि पाताल एवं चक्रवाल
पर्वत आदि हमारे बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होते अतः उक्त कथन
दोषयुक्त है । भूमि आदि अवयवी हैं अतः कार्य हैं यह कथन भी युक्त
नहीं क्यों कि अवयवी होना और कार्य होना एकही बात है—अवयव
समवायी कारण होते हैं तथा अवयवी उनका कार्य होता है—अतः एकको
दूसरे का हेतु बतलाना निरर्थक है ।

इसी प्रकार पृथ्वी आदि उत्पत्तियुक्त हैं, जन्य हैं (किसी के द्वारा
उत्पन्न होते हैं), कारण के अनुसार क्रियाए करते हैं, आरम्भयुक्त हैं,
अन्तयुक्त हैं, आरम्भ और अन्त से युक्त हैं, अनित्य हैं आदि हेतु भी
जगत को पुरुषकृत सिद्ध नहीं करते क्यों कि पृथ्वी आदि में इन सब
बातों का अस्तित्व सिद्ध नहीं है । कार्य वह है जो अपने कारण से

१ सामान्यवत्त्वे सति इति सामान्यव्यतिरिक्ते सति । २ सामान्यम् अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्ये वर्तते तथापि कार्यं न अत उक्त सामान्यव्यतिरिक्ते सतीति । ३ लोकालोकश्चक्रवालः इत्यमरः । ४ अविशेषेण । ५ कारण विना क्षित्यादिकं न जायते अतः कारणव्यापारानुविधायित्वात् । ६ पृथिव्याः पूर्वान्तवत्त्व वर्तते उत्तरान्तवत्त्वमस्ति । ७ हेतूनाम् ।

स्वकारणसमवेतस्य सत्तासमवायलक्षणमस्मद्भिमतं कार्यत्वमिति चेन्न । तस्यापि^१ सकलप्रध्वंसेष्वभावेन^२ भागासिद्धत्वात् । अथ वीतस्य भावस्य पक्षीकरणाच्चायं दोष^३ इति चेत् तर्हि सकलकार्यविनाशो बुद्धिमद्भेतुको न स्यात् । मा भूत् का नो^४ हानिरिति चेत् तर्हिपसिद्धान्तप्रसङ्ग एव स्यात् । कुतः इति चेत् महेश्वरः स्वसंजिहीर्षया सकलकार्यं विनाशयतीति स्वस्य सिद्धान्तत्वात् ।

सत्तासमवायस्य विचार्यमाणे असंभवात् स्वरूपासिद्धत्वं च हेतोः स्यात् । तथा हि । स हि भवन् सत्तासमवायः स्वरूपेण सद्रूपस्य^५ भवेत् असद्रूपस्य^६ वा । प्रथमपक्षः कक्षीक्रियते चेत् तदा वीतः^७ सत्तासमवाय-रहितः स्वरूपेण सद्रूपत्वात् सामान्यवदिति^८ सत्तासमवायस्याभाव एव स्यात् । अथ द्वितीयपक्षोऽङ्गीक्रियते तथापि वीतः^९ सत्तासमवायरहितः

समवेत हो तथा सत्ता के समवाय से युक्त हो—यह लक्षण भी पृथ्वी आदि के कार्य होनेमें साधक नहीं है । सभी विनाश कार्य तो होते हैं किन्तु कारण से समवेत या सत्ता-समवाय से युक्त नहीं होते । अतः कार्य होना और कारणसमवेत होना अविनाभावी नहीं हैं । विनाश अभावरूप है और हम सिर्फ भावरूप जगतको कार्य मानने हैं यह कहना भी ठीक नहीं क्योंकि महेश्वर अपनी सहारेच्छा से सब कार्यों का नाश करते हैं यह न्यायदर्शनकाही मत है । इस लिये जगत कार्य है यह सिद्ध नहीं हो सकता ।

ऊपर कार्य के लक्षण में सत्ता का समवाय होना आवश्यक कहा वह भी योग्य नहीं है । सत्ता के समवाय की कल्पना निरर्थक है । जिस वस्तु के साथ सत्ता का समवाय होता है वह यदि स्वयं सत् है तो उसे सत्तासमवाय की जरूरत नहीं—सामान्य आदि सत्तासमवाय के विना ही स्वयं सत् होते हैं उसी प्रकार यह वस्तु स्वयं सत् होगी । यदि यह वस्तु स्वयं असत् है तो उसे सत्तासमवाय सत् कैसे बना सकेगा । वह खर के

१ सत्तासमवायलक्षणस्य कार्यत्वस्य । २ कार्यभूतेषु । ३ यांगो वदति अस्माभिरुक्त सकलप्रध्वसाः अभावरूपा पक्षीक्रियन्ते न किन्तु वीतस्य भावस्य पक्षीकरणाच्चायं दोषः । ४ नैयायिकादीनाम् । ५ पदार्थस्य । ६ अथवा स्वरूपेण असद्रूपस्य पदार्थस्य सत्तासमवायः भवेत् । ७ विवादापन्नः पदार्थः । ८ सामान्य सत्तासमवायरहित स्वरूपेण सद्रूपत्वात् । ९ विवादापन्नः पदार्थः ।

स्वरूपेणासद्रूपत्वात् खरविषाणवदिति सत्तासमवायस्यासंभवाच्च स्वरूपा-
सिद्धत्वं हेतोः सिद्धम् । अथ सदद्रूपस्य न भवत्यसद्रूपस्यापि न भवति
किंतु सदसद्विलक्षणस्यैव सत्तासमवाय इति चेन्न । सदसद्विलक्षण-
स्यानिर्वाच्यस्थोत्पत्त्यङ्गीकारे यौगानां त्वपसिद्धान्तात् । मायावादिमत-
प्रवेशप्रसंगाच्च । अथ सदसद्रूपस्य सत्तासमवाय इति चेन्न । एकस्य
स्वरूपेण सदसद्रूपत्वविरोधात्^३ । स तर्हि जैनानां सदसदनेकान्तः कथं
भविष्यतीति चेत् । स्वरूपेण सत्त्वं पररूपेणासत्त्वं स्वावष्टब्धक्षेत्रे सत्त्व-
मन्यत्रासत्त्वं स्ववर्तमानकाले सत्त्वमन्यदा असत्त्वमिति विषयदेशकाल-
भेदेन विरोधस्य परिहृतत्वादिति ब्रूमः । अथास्माकमपि स्वरूपेण सतः
पररूपेणासतः सत्तासमवायो भविष्यतीति चेन्न । स्वरूपेण सतः सत्ता-
समवाये^४ सामान्यादीनां^६ सत्तासमवायः स्यादित्यतिप्रसज्यते । तस्मात्
सत्तासमवायस्यासंभवात् स्वरूपासिद्धत्वं हेतोः समर्थितमेव ।

सींग के समान शून्यरूप होगी । यह वस्तु सत् और असत् दोनों से
भिन्न अनिर्वाच्य है यह कहना भी न्यायदर्शन में सम्भव नहीं—यह तो
मायावादियों का मत है । यह वस्तु सत् और असत् दोनों है यह कहना
भी ठीक नहीं क्यों कि एकही वस्तु स्वरूप से सत् और असत् दोनों
नहीं हो सकती । फिर जैन मत में वस्तु को कथञ्चित् सत् तथा कथञ्चित्
असत् कैसे माना है यह आक्षेप होता है — उत्तर यह है कि हम वस्तु
को स्वरूप से सत् और पररूप से असत्, अपने काल तथा क्षेत्र में सत्,
दूसरे काल तथा क्षेत्र में असत् मानते हैं — एकही स्वरूप से सत् तथा
असत् दोनों नहीं मानते । न्यायदर्शन में वस्तु को स्वरूप से सत् माना
जाय तो सत्तासमवाय की जरूरत नहीं रहती — सामान्य आदि सत्ता-
समवाय के बिनाही सत् हैं यह उपर्युक्त आक्षेप दूर नहीं किया जा
सकता ।

१ पदार्थस्य । २ ब्रह्माद्वैतवादि । ३ एकस्मिन् पदार्थे सदसद्रूप विरुध्यते
इत्यर्थः । ४ पदार्थस्वरूपमित्यर्थः । ५ अङ्गीक्रियमाणे । ६ सामान्य स्वरूपेण सत्
वर्तते परन्तु तस्य नास्ति सत्तासमवायः ।

अथ कृतबुद्ध्युत्पादकत्वमस्मदभिमतं कार्यत्वमिति? चेत् तद्धि कृत-
संकेतस्य भवेत् अकृतसंकेतस्य वा। आद्यपक्षे गगनादिना हेतोर्व्यभिचारः^२
स्यात्। तत्रापि खननोत्सेचनात् कृतमिति गृहीतसंकेतस्य कृतबुद्ध्यु-
त्पादकत्वसद्भावे बुद्धिमद्हेतुकत्वाभावात्। द्वितीयपक्षे असिद्धो हेतुः।
अकृतसंकेतस्य मीमांसकादेर्भूभुवनभूधरादिषु कृतबुद्ध्युत्पादकत्वाभावात्।
भावे वा अविप्रतिपत्तिरेव स्यात्, न चैवं, विप्रतिपत्तिदर्शनात्। तस्मात्तद-
भावो निश्चीयत इति असिद्धो हेतुः।

[२१. ईश्वरसाधकानुमानानां निरास ।]

अथ तनुकरणभुवनादिकं सकर्तृकम् अचेतनोपादानत्वात् पटादि-
चदिति भूभुवनादीनां पुरुषकृतत्वसिद्धिरिति चेन्न। आत्मोपादानेषु^३ बुद्धि-
सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्ने धर्माधर्मादिषु अनुपादानेषु^४ च सकलप्रध्वंसेषु

‘यह कृत है’ ऐसी बुद्धि उत्पन्न होना ही कार्य का लक्षण है —
यह कथन भी ठीक नहीं। यह कृत है ऐसी बुद्धि विशिष्ट संकेत पर
अवलम्बित होती है। आकाश खोदा गया, सींचा गया आदि कल्पनाओं
का भी संकेत होता है किन्तु मात्र उतने से आकाश को कार्य नहीं
माना जाता। पृथ्वी आदि कृत हैं यह भी एक संकेत है — और मीमा-
सक आदि को यह संकेत ज्ञात नहीं है — वे पृथ्वी आदि को कृत नहीं
समझते। इस लिये ‘कृत है ऐसी बुद्धि उत्पन्न करना’ यह लक्षण भी
पृथ्वी आदि में घटित नहीं होता। यदि सब लोग पृथ्वी आदिको कृत
समझते तो विवाद का कारण ही न रहता।

२१. ईश्वर साधक अनुमान का निरास—पृथ्वी आदि का
उपादान अचेतन है अतः वे पुरुषकृत हैं यह अनुमान भी योग्य नहीं।
जो कार्य हैं वे अचेतन उपादान से ही होते हैं ऐसा नियम नहीं क्यों
कि बुद्धि, सुख, दुःख आदि का उपादान आत्मा चेतन है। इसी प्रकार
सभी विनाश उपादानरहित कार्य होते हैं — सचेतन या अचेतन उपादान

१ क्षित्यादिक सकर्तृक कृतबुद्ध्युत्पादकत्वात्। २ गगनादिक पुरुषकृत कृतबुद्ध्यु-
त्पादकत्वात् इति व्यभिचारः अथ गगन कृत नास्ति। ३ आत्मा चैतन्यरूप उपादानकारणं
येषां ते तथोक्ताः तेषु। ४ न उपादानकारण येषां सकलप्रध्वंसानां ते तथोक्ताः तेषु।

अचेतनोपादानत्वाभावेन भागासिद्धत्वात्^१। अथ आत्मन अचेतनत्वात् बुद्ध्यादीनामचेतनोपादानत्वमस्तीति चेन्न। आत्मा चेतनः, ज्ञातृत्वात् भोक्तृत्वाच्च व्यतिरेके पटादिवदिति^२ आत्मनश्चेतनत्वसिद्धेः। चेतयति संवेदयतीति चेतन आत्मा इति व्युत्पत्तेश्च। तस्मात् बुद्ध्यादिषु अचेतनोपादानत्वाभावाद् भागासिद्धत्वं हेतोर्निश्चीयते। अथ बुद्ध्यादि-प्रध्वंसव्यतिरिक्तानां पक्षीकरणान्नायं दोष इति चेन्न। बुद्धिसुखदुःखेच्छा-द्वेषप्रयत्नधर्माधर्मादीनां सकलकार्यप्रध्वंसस्यापीश्वरकर्तृकत्वाभाव-प्रसंगात्।

अथ तनुकरणभुवनादिकं प्रयत्नजं संनिवेशविशिष्टत्वात् रचना-विशेषविशिष्टत्वात् पटादिवदिति चेत्। तत्र संनिवेशविशिष्टत्वं नाम परिमाणविशेषविशिष्टत्वम् अवयवित्वं वा। आद्यपक्षे परमाण्वानुशादिना व्यभिचारः। तेषां परिमाणविशेषविशिष्टत्वेऽपि^३ प्रयत्नजत्वाभावात्।

से नहीं होते। अत अचेतन उपादान होना और कार्य होना इनमें नियत सम्बन्ध नहीं है। बुद्धि, सुख, दुःख आदि का उपादान आत्मा अचेतन है यह कहना भी ठीक नहीं। आत्मा ज्ञाता और भोक्ता है अत वह अचेतन नहीं हो सकता। वल्ल आदि ज्ञाता और भोक्ता नहीं होते वेही अचेतन हो सकते हैं। आत्मा को चेतन इसीलिये कहा जाता है कि वह जानता है - संवेदन करता है। जिन का उपादान अचेतन है वे पुरुषकृत हैं ऐसा मानें तो बुद्धि, सुख, दुःख आदि को तथा सभी विनाशों को पुरुषकृत नहीं मान सकेगे।

पृथ्वी आदि त्रिगुण आकार के हैं तथा उनकी रचना विशिष्ट है अत वे प्रयत्न से निर्मित हैं यह अनुमान भी योग्य नहीं। परमाणु और आकाश में भी विशिष्ट आकार होना है किन्तु न्यायदर्शन में उन्हें प्रयत्न से निर्मित नहीं माना है। विशिष्ट आकार का ता-पर्य्य मध्यम आकार मानें तो भी यह अनुमान निर्दोष नहीं होना। गुण, कर्म तथा

१ अत एव वक्तुं शक्यते यत् अचेतनोपादानकारणकं तत् सकर्तृक चेतनोपादान-कारणकमपि सकर्तृकम्। २ यश्चेतनो न भवति स ज्ञाता न भवति यथा पटः ३ परमाणुषु अतीवल्पपरिमाणमस्ति आकाशे महत् परिमाणमस्ति।

अथ मध्यपरिमाणयोगित्वं संनिवेशविशिष्टत्वमिति चेत् तथापि गुणकर्म-
प्रध्वसेषु हेतोरभावाद् भागासिद्धत्वम् । अथ द्वितीयपक्षः कधीक्रियते
परीक्षादक्षैविचक्षणैरिति चेत् तर्हि गुणकर्मप्रध्वरोष्ववयवित्वादिति
हेतोरप्रवृत्तेर्भागासिद्धत्वमेव स्यात् ।

ननु सर्वं कार्यं सर्ववित्कर्तृपूर्वकं कादाचित्कत्वात्, यत् सर्ववित्-
कर्तृत्वपूर्वकं न भवति तत् कादाचित्कं न भवति यथा व्योम, कादाचित्कं
षेदं,^२ तस्मात् सर्ववित्कर्तृपूर्वकमिति भूभुवनादिकानां सर्वज्ञकृतत्वसिद्धि-
रिति चेन्न । अत्रापि^३ कादाचित्कत्वादिति हेतोर्भूभुवनादिष्वभावेन
भागासिद्धत्वाविशेषात् । कालात्ययापदिष्टत्वं च हेतोः स्यात् । कथमिति
चेत् बुद्ध्याद्यङ्कुरादिपटादिकार्येषु सर्ववित्कर्तुरभावस्य प्रत्यक्षेणैव
निश्चितत्वात् ।

[२२. जगत्कर्तुं शरीरविचारः ।]

अथ सर्ववित्कर्तुरशरीरत्वेन अस्मदादिप्रत्यक्षग्रहणायोग्यत्वात् कथं
तदभावः प्रत्यक्षेण निश्चीयत इति चेन्न । शरीररहितस्य कर्तृत्वायोग्यत्वात् ।

विनाश ये कार्यं तो होते हैं किन्तु विशिष्ट आकार के — मध्यम आकार
के नहीं होते (आकाररहित होते हैं) । अतः कार्य होना और विशिष्ट
आकार के होना इन में नियत सम्बन्ध नहीं है । विशिष्ट रचना का
तात्पर्य अवयवयुक्त होना है यह उत्तर भी सम्भव नहीं क्योंकि गुण,
कर्म, विनाश ये कार्य होते हैं किन्तु अवयवयुक्त नहीं होते । अतः
अवयवी होना और कार्य होना इनमें भी नियत सम्बन्ध नहीं है ।

पृथ्वी आदि अनित्य हैं अतः ईश्वरनिर्मित हैं यह अनुमान भी
सदोष है । एक तो पृथ्वी आदि अनित्य ही नहीं हैं । दूधरे, बुद्धि आदि
तथा वल्ल आदि अनित्य कार्य ईश्वरनिर्मित नहीं हैं यह भी प्रत्यक्षसिद्ध
है — बुद्धि का उपादान आत्मा है तथा वल्ल तन्तुओं से बनता है । अतः
अनित्य होना और ईश्वरनिर्मित होना इन में नियत सम्बन्ध नहीं है ।

२२. जगत्कर्ताके शरीरका विचार—सर्वज्ञ ईश्वर अशरीर
है अतः वह प्रत्यक्ष से सामान्य मनुष्यों को ज्ञान नहीं होता किन्तु प्रत्यक्ष
से ईश्वर का अभाव भी सिद्ध नहीं होता यह कहना ठीक नहीं । ईश्वर

१. गुणादयः अभूर्ताः अतः तेषाम् अवयवित्वं नास्ति । २. कार्यम् । ३. अनुमाने ।

कुतः। विवादाध्यासितः कर्ता न भवति शरीररहितत्वात् मुक्तात्मवदिति प्रयोगसंद्भावात्। अथ महेश्वरस्य शरीररहितत्वेऽपि ज्ञानचिकीर्षा-प्रयत्नवत्त्वेन^१ कर्तृत्वं, मुक्तात्मनां तदभावादकर्तृत्वमिति चेन्न। शरीररहितत्वे ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नवत्त्वस्याप्यनुपपत्तेः। तथा हि। विवादापन्नः पुरुषः ज्ञानेच्छाप्रयत्नरहितः शरीररहितत्वात् मुक्तात्मवदिति। अथ महेश्वरस्य^२ नित्यमुक्तत्वात् नित्यज्ञानेच्छाप्रयत्नवत्त्वोपपत्तेः कर्तृत्वमुपपद्यत इति चेन्न। तेषां नित्यत्वायोगात्। वीता ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नाः न नित्या-आत्मविशेषगुणत्वात् दुःखादिवत्, अणुविशेषगुणत्वात्^३ पटरूपादिवत्, विभुविशेषगुणत्वात् शब्दवत्^४। वीतः पुरुषः न नित्यज्ञानेच्छाप्रयत्नवान् मुक्तत्वादितरमुक्तवत्, योगित्वादितरयोगिवत्, पुरुषत्वात् संप्रतिपन्न-

यदि अशरीर है तो वह कर्ता नहीं हो सकता। जैसे मुक्त जीव शरीर-रहित होने हैं और कर्ता नहीं होते वैसे ही ईश्वर भी शरीररहित हो तो कर्ता नहीं होगा। ईश्वर में ज्ञान, जगत् के निर्माण की इच्छा तथा प्रयत्न ये विशेष हैं जो मुक्त जीवों में नहीं होते—अतः वह कर्ता है यह समाधान भी योग्य नहीं। ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न ये सब शरीररहित पुरुष में सम्भव नहीं हैं—इसीलिये कि मुक्त जीव शरीररहित होते हैं, उन में ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न का अभाव होता है। ईश्वर नित्य मुक्त है अतः उस में नित्य ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न होते हैं यह कथन भी योग्य नहीं। ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न ये आत्मा के विशेष गुण हैं अतः नित्य नहीं हो सकते। आकाश का गुण शब्द जैसे अनित्य है अथवा वृक्ष के रूपादि गुण जैसे अनित्य हैं उसी प्रकार आत्मा के ज्ञान आदि गुण भी अनित्य हैं। दूसरे, ईश्वर यदि मुक्त है तो अन्य मुक्त जाँवों के समान उसे भी ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न

१ ईश्वरस्य नित्य ज्ञान नित्यचिकीर्षा नित्यप्रयत्नोऽस्ति इति नैय्यायिको वदति ।

२ महेश्वरस्य । ३ अणुव्यतिरिक्ते सति पटरूपं न नित्य विशेषगुणत्वात् अणुरूपं यदस्ति तन्नित्यमस्ति अत उक्तम् अनणुत्वे त । ४ शब्दं न नित्यं । आकाशविशेषगुणत्वत् तथा ज्ञानेच्छादय न नित्या आत्मविशेषगुणत्वात् ।

पुरुषवदिति । तस्मादसौ^१ कर्ता न भवति ज्ञानेच्छाप्रयत्नरहितत्वात् मुक्तात्मवत् । ज्ञानेच्छाप्रयत्नरहितोऽसौ^२ शरीररहितत्वात् तद्वदिति तस्य कर्तृत्वाभावः ।

अथ सशरीर एव ईश्वरः सकलकार्यं करोतीति चेत् तत् शरीरं सर्वगतमसर्वगतं वा सकलदेशेषु कार्यं कुर्यात् । न तावत् सर्वगतं तेनैव^३ सकललोकव्याप्तेरन्यपदार्थप्रचारस्यावकाशासंभवात् । अथ आलोकादिवत्^४ तस्याप्रतिबन्धकत्वात् तत्रैव सकलपदार्थप्रचारो भविष्यतीति चेन्न । शरीराणां पञ्चभूतात्मकत्वेन आप्यतैजसवायवीथानामपि पार्थिवादिपरमाण्ववष्टम्भेन ह्यनेकाकारत्वे सत्येव शरीरत्वात् । तादृशस्य शरीरस्य मूर्तद्रव्यप्रचारप्रतिबन्धित्वात् । तन्मते^५ अन्यादृशस्य शरीरस्याभावाच्च । एवं च बुद्ध्याद्यङ्कुरादिकार्येषु तादृक्^६ शरीरव्यापाराभावस्य प्रत्यक्षेणैव निश्चितत्वात् कालात्ययापदिष्टत्वं हेतोः समर्थितं भवति ।

से रहित मानना ही उचित है । इसी लिए उसे कर्ता भी नहीं माना जा सकता ।

ईश्वर शरीररहित है और सब कार्य करता है यह कयन भी ठीक नहीं । ईश्वर का शरीर सर्वव्यापी होगा या अव्यापक होगा । यदि उसको सर्वव्यापी मानें तो उसी के द्वारा समस्त प्रदेश व्याप्त होने पर अन्य पदार्थों के लिए स्थान नहीं रहेगा । जैसे प्रकाश सर्वत्र व्याप्त होने पर भी अन्य पदार्थों को प्रतिबन्ध नहीं करता उसी तरह ईश्वर का शरीर भी अप्रतिबन्धक है—यह समाधान भी उचित नहीं । न्यायदर्शन में शरीरों को पञ्चभूतात्मक माना है । अतः प्रत्येक शरीर में अप, तेज और वायु के साथ पृथ्वी के परमाणु भी होते हैं । इस लिये उन के मत में कोई शरीर अप्रतिबन्धक नहीं हो सकता । तथा बुद्धि, अकुर, वल्ल आदि के निर्माण में ईश्वर का ऐसा कोई पञ्चभूतात्मक शरीर कारण नहीं है यह प्रत्यक्ष से ही निश्चित है । अतः ईश्वर का जगत्कर्ता होना सिद्ध नहीं होता ।

१ ईश । २ ईश । ३ सर्वगतशरीरेण । ४ यथा आलोकः केषामपि पदार्थानां प्रतिबन्धको नास्ति तथा ईशशरीरस्य । ५ नैयायिकमते । ६ सर्वगतशरीर ।

अथ असर्वगतं तच्छरीरमङ्गीक्रियते तन्नित्यमनित्यं वा । न तावन्नित्यं शरीरत्वात् , अवयवित्वात् , मध्यमपरिमाणवत्त्वात् , संप्रतिपन्नशरीरघत् । अथ अनित्यं तत् केन क्रियते । तेनैव महेश्वरेणेति चेत् अशरीरेण सशरीरेण वा । न तावदाद्यः पक्षः शरीरावष्टम्भरहितस्य कार्यकर्तृत्वायोगात् । अथ अस्मदादेः स्वशरीरक्रियायां शरीरान्तरमन्तरेणापि कर्तृत्वं दृश्यते इति चेन्न । तत्रापि शरीरावष्टब्धस्यैव कर्तृत्वात् , वामपादचारो दक्षिणपादावष्टम्भेन दक्षिणपादप्रचारो वामपादावष्टम्भेन उभयप्रचारः कट्याद्यष्टम्भेन क्रियते इति शरीरावष्टब्धस्यैव कर्तृत्वात् । तथा वीतः पुमान् सशरीर एव कर्तृत्वात् संप्रतिपन्नकर्तृवत् । अशरीरस्य च कर्तृत्वं नोपपत्नीपद्यत इति प्रागेव विस्तरेण प्रत्यपीपदामेत्यत्रोपरम्यते । अथ सशरीरेण क्रियते चेत् तर्हि तदपि शरीरं पूर्वशरीरसहितेन तदपि ततः पूर्वशरीरसहितेनेतिश्वरस्यानाद्यनन्तशरीरसंततिः स्यात् ।

ईश्वर का शरीर अव्यापक है यह मानकर भी उसके कर्तृत्व का समर्थन नहीं हो सकता । वह शरीर नित्य नहीं हो सकता क्यों कि शरीर अनित्य होते हैं — अवयवयुक्त तथा मध्यमपरिमाण के होते हैं । यदि ईश्वर का शरीर अनित्य है तो प्रश्न होता है कि उस शरीर का निर्माण किसने किया ? उसी ईश्वर ने अपना शरीर निर्माण किया यह मानना ठीक नहीं । क्यों कि शरीर निर्माण के पहले ईश्वर शरीररहित था तथा शरीररहित अवस्था में कार्य करना सम्भव नहीं । हम अपने शरीर की क्रियाएं अपने आप—दूसरे शरीर की सहायता के बिना—करते हैं उसी तरह ईश्वर अपने शरीर का निर्माण करता होगा यह समाधान भी उचित नहीं । हमारे शरीर की क्रियाएं भी शरीर से स्वतन्त्र नहीं होतीं — दाहिना पैर उठाते हैं तो बाएं पैरका उसे आधार होता है तथा बाया पैर उठाते हैं तो दाहिने पैर का आधार होता है । शरीररहित अवस्था में कोई कार्य नहीं होता ।

ईश्वर ने अपने शरीर का निर्माण सशरीर स्थिति में किया यह कहें तो अनवस्था होगी—इस शरीर के निर्माण के पहले जो शरीर था उस के निर्माण के लिये पूर्ववर्ती शरीर की जरूरत होगी—उस पूर्ववर्ती शरीर

तथा च सर्वज्ञत्वं सर्वकर्तृत्वं मुक्तत्वं च नोपपत्नीपद्यते तस्य । तथा हि । वीतः पुरुषः सर्वज्ञो न भवति संसारित्वात् प्रसिद्धसंसारिवत् । अथेश्वरस्य संसारित्वमसिद्धमिति चेन्न । विवादाध्यासितः संसारी पूर्वशरीरं विहाद्योत्तरशरीरग्राहित्वात् प्रसिद्धसंसारिवत् । वीतः पुरुषः जगत्कर्ता न भवति संसारित्वात् पूर्वोत्तरशरीरत्यागस्वीकारवत्त्वाच्च संमतसंसारिवत् । अत एव मुक्तत्वमपि नोपपत्नीपद्यते तस्य । एव चासौ^१ वन्द्यो न भवति सदा संसारित्वात् अभव्यवत् । अथ विश्वकार्यकर्तृत्वेन अस्मददृष्टादीनां कर्तृत्वाद् वन्द्योऽसाविति चेन्न । वीतो न वन्द्यः विश्वकार्यनिमित्तकारणत्वात् कालवदिति बाधकसद्भावात् ।

किं च^२ । तच्छरीरस्य प्रादेशिकत्वे^३ सकलदेशेषूपपद्यमानकार्याणि तत्र तत्र गत्वा करोति एकत्र स्थित्वा वा । न तावदाद्यः पक्षः भिन्नदेश-
के निर्माण के लिये उस से भी पूर्ववर्ती शरीर को जरूरत होगी—इस प्रकार शरीरों की परम्परा का कहां अन्त नहीं होगा । अतः सशरीर अवस्था में भी ईश्वर का जगत्-निर्माता होना योग्य सिद्ध नहीं होता ।

दूसरी बात यह है कि न्यायदर्शन में मान्य ईश्वर संसारी है अतः वह सर्वज्ञ, जगत्कर्ता या मुक्त नहीं हो सकता । संसारी वह होता है जो एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर धारण करता है । ईश्वर भी एक शरीर छोड़कर दूसरा धारण करता है अतः वह संसारी है, तथा संसारी जीव सर्वज्ञ, सर्वकर्ता या मुक्त नहीं होते । अतः ईश्वर का भी सर्वज्ञ, सर्वकर्ता या मुक्त होना युक्त नहीं है । इसीलिए ऐसा ईश्वर वन्दनीय भी नहीं है । हमारे अदृष्ट (पुण्य-पाप) का कर्ता होने से ईश्वर वन्दनीय है यह कथन भी युक्त नहीं । विश्व के सभी कार्यों में काल भी निमित्त-कारण होता है किन्तु उतने से काल वन्दनीय नहीं होता । उसी प्रकार पुण्यपाप आदि में निमित्तकारण होने से ईश्वर भी वन्दनीय नहीं है ।

ईश्वर का शरीर अव्यापक है यह मानने पर एक दोष और उत्पन्न होता है । प्रश्न यह है कि ऐसी स्थिति में ईश्वर एक जगह बैठकर सर्वत्र कार्य करता है या जहां कार्य करना हो वहां जा कर करता है । यदि

कार्याणां युगपदुत्पत्त्यभावप्रसंगात् । अस्मत् प्रत्यक्षकार्येषु तथाविधकर्तुर-
भावस्य प्रत्यक्षेणैव निश्चितत्वात् हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वं च । अथ
द्वितीयः पक्षः कक्षीक्रियते^१ तथापि सकलदेशेषूत्पद्यमानकार्याणां पुरुष-
कृतत्वं दुर्लभं स्यात् । तथा हि । प्रयत्नात् कोष्ठवायुप्रचारः कोष्ठवायोः
करादीनां क्रिया ततश्च कार्यनिष्पत्तिरिति तच्छरीरसमीपस्थानां कर-
चरणादिक्रियाऽद्यात्तानामेव^२ सकर्तृकत्वं नान्येषामिति स्थितम् । अथ
यथैव हि राजा उपरितनभूमिकायां स्थित्वा भृत्यान् तत्र तत्र^३ प्रतिपाद्य
स्वदेगे सकलकार्याणि कारयति तथा महेश्वरोऽपि कैलासाचले स्थित्वा
लोके तत्रतत्रस्थितजीवान् प्रतिपाद्य सर्वाणि कार्याणि कारयतीति चेन्न ।
कस्यापि जीवस्य तथाविधप्रतिपादकप्रतीतेरभावात् । परान् प्रतिपाद्य
कारयति चेत् तस्य स्वातन्त्र्यकर्तृत्वाभावप्रसंगाच्च ।

वह जगह जगह जा कर कार्य करता हो तो अनेक जगहों में एकही
समय कार्य नहीं हो सकेंगे । तथा हम जिन कार्यों को प्रत्यक्ष देखते हैं
उन्हें क्राने के लिए हमारे सन्मुख के प्रदेश में ईश्वर नहीं आता है
यह प्रत्यक्ष से ही स्पष्ट है । एक जगह बैठकर ईश्वर सर्वत्र कार्य करता
हो यह भी सम्भव नहीं क्यों कि शरीर के द्वारा वहाँ कार्य किया जा
सकता है जहा प्रयत्न से हाथ, पात्र आदि अवयव पहुँच सकें (ईश्वर के
अत्रयत्र सर्वत्र नहीं पहुँचते हैं यह प्रत्यक्ष से ही सिद्ध है अतः वह सर्व-
कर्ता नहीं हो सकता ।) जैसे राजा अपने प्रासाद में बैठकर नौकरों को
राज्य में जगह-जगह भेज कर सब कार्य कराता है वैसे ही ईश्वर कैलास
पर्वत पर बैठकर जगत में सर्वत्र जीवों द्वारा कार्य कराता है यह कहना
भी युक्त नहीं । अमुक कार्य करने के लिए किसी जीव को, ईश्वर की
आज्ञा प्राप्त हुई हो यह देखा नहीं गया है । तथा ईश्वर यदि दूसरों
द्वारा जगत के कार्य कराता है तो वह परतन्त्र होगा—स्वतन्त्र भाव से
जगत्कर्ता नहीं हो सकेगा । अतः ईश्वर का जगत्कर्ता होना युक्त
नहीं है ।

१ एकत्र स्थित्वा करोति इति । २ पदार्थानाम् । ३ स्थाने स्थाने ।

[२३. अदृष्टस्व ईश्वराधीनत्वनिषेधः ।]

यदैव सर्वज्ञः सर्वान् परिज्ञाय कारयति चेत् सर्वेषां^१ सौख्यं सुख-साधनं च ज्ञात्वा प्रतिपाद्य कारयेत् । न दुःखं तत्साधनं च^२ । तथा च लोके नारकतिर्यग्दुःखिणादीनामभाव एव स्यात् । अथ जीवानामदृष्टं ज्ञात्वा तत्तददृष्टानुरूपं^३ सुखदुःखादिकं तत्साधनं च कार्यं स्यादिति महेश्वरः चिन्तयति तच्चिन्तामात्रेण सकलकार्यनिष्पत्तिरिति तस्य स्वातन्त्र्यकर्तृत्व-मस्तीति चेन्न । प्राणिनामदृष्टोदयादेव भोगभोग्यवर्गादीनां निष्पत्तिसंभवेन महेश्वरचिन्तया प्रयोजनाभावात् । अथादृष्टस्याचेतनत्वात् कुठारवद् बुद्धिमत्प्रेरणामन्तरेण स्वकार्ये प्रवर्तनासंभवात् तच्चिन्तया भाव्यमिति चेन्न । अस्मदादीनामपि यस्य यादृशमदृष्टं तस्य तादृग् भोगो भोग्यवर्गश्च^४ स्यादिति चिन्तयापि^५ तत्तत्कार्यनिष्पत्तिसंभवेन तच्चिन्तया प्रयोजना-भावात् । ततस्तत्परिकल्पनं व्यर्थमेव स्यात् । अथादृष्टं स्वसाक्षा-

२३. अदृष्टका ईश्वराधीनत्व—यदि ईश्वर सर्वज्ञ है और सर्व-कर्ता भी है तो वह सब जीवों के लिए सुख के ही साधन निर्माण करता—दुःख के साधन का निर्माण उसके लिए उचित नहीं है । जीवों के अदृष्ट के (पुण्य-पाप के) अनुसार ईश्वर सुख-दुःख के साधन निर्माण करने की इच्छा करता है तथा ईश्वर की इच्छा से ही वे साधन निर्माण होते हैं अतः ईश्वर स्वतन्त्र भाव से जगत्कर्ता है यह कथन भी युक्त नहीं । प्राणियों को अपने अपने अदृष्ट के उदय से ही सुख-दुःख और उसके साधन प्राप्त होते हैं अतः उस में ईश्वर की इच्छा निरर्थक होगी । अदृष्ट अचेतन है अतः किसी बुद्धिमान की प्रेरणा के बिना वह फल नहीं दे सकता अतः ईश्वर की प्रेरणा आवश्यक है यह समाधान भी उचित नहीं । हमारे जैसे सर्वसाधारण जीवों की प्रेरणा से भी अदृष्ट फल दे सकता है यह कहा जा सकता है—प्रेरणा ईश्वर की ही हो यह आवश्यक नहीं । अदृष्ट को जो साक्षात् जानता हो वही उसको प्रेरणा दे सकता है अतः ईश्वर की प्रेरणा आवश्यक है यह कथन भी युक्त

१ प्राणिनाम् । २ न कारयेत् । ३ सदृशम् । ४ अस्मदादीना चिन्तया ।

५ ईश्वर ।

त्कारिणा^१ बुद्धिमता^२ प्रेरितं सत् स्वकार्यं प्रवर्तते अचेतनत्वात् वास्यादि^३-
 षदिति चेन्न । तेनैव बुद्धिमता हेतोर्व्यभिचारात् । तस्याचेतनत्वेऽपि
 स्वकार्यं प्रवर्तनात् । अथास्या^४चेतनत्वं नास्तीति चेन्न । आत्मा स्वयमचेतनः
 चेतनासमवायाच्चेतन इति स्वसिद्धान्तविरोधात् । स्वानुमानवाधितत्वाच्च
 - आत्मा अचेतनः अस्वसंवेद्यत्वात् पटादिवदिति । अथ चेतना-
 समवायेन बुद्धिमतोऽपि चेतनत्वात् तस्याचेतनत्वाभाव इति चेन्न ।
 यौगमते चेतनायाः कस्या अप्यसंभवात् । ननु बुद्धिश्चेतना भवतीति चेन्न ।
 बुद्धिरचेतना अस्वसंवेद्यत्वात् पटादिवदिति तस्या अप्यचेतनत्वात् ।
 तस्माददृष्टं स्वयोग्यतया जीवानां भोगं भोग्यवर्गं च स्वयमेव संपादयतीति
 किमन्यपरिकल्पनया । अथ अदृष्टोत्पत्तावपि बुद्धिमता कर्त्रा भवितव्यमिति
 चेत् स चास्त्येव । यः सदाचारी स पुण्यस्य कर्ता यो दुराचारी स
 पापस्य कर्ता इति । अथ ईश्वराराधनाविरोधने विद्वाय अपरयोः सदाचार-

नहीं । इस अनुमान पर मूलभूत आक्षेप यह भी है कि न्यायदर्शनके
 अनुसार आत्मा स्वयं अचेतन है—चेतना के समवाय सम्बन्ध से वह चेतन
 कहलाता है—फिर वह अदृष्ट को प्रेरणा कैसे दे सकेगा ? न्यायदर्शन में
 आत्मा को स्वसंवेद्य नहीं माना है इस से भी स्पष्ट होता है कि उस
 मत में आत्मा को अचेतन माना है— जो स्वसंवेद्य नहीं वह चेतन भी
 नहीं हो सकता । न्यायदर्शन में किसी भी तत्त्व को योग्य रीति से
 चेतन नहीं माना है । उस मत में बुद्धि भी स्वसंवेद्य नहीं है अतः वह
 भी चेतन नहीं है । इसलिए बुद्धि के सम्बन्ध से भी आत्मा को चेतन
 नहीं कहा जा सकता । अतः अदृष्ट को प्रेरणा देने के लिए किसी
 ईश्वर की कल्पना निरर्थक है । अदृष्ट स्वयं अपनी योग्यता से जीवों को
 भोग और उस के साधन प्राप्त कराता है । अदृष्ट के निर्माण के लिए
 भी बुद्धिमान कर्ता आवश्यक है यह आक्षेप भी ठीक नहीं । जो जीव
 सदाचारी है वह अपने पुण्यकर्म—अदृष्ट का कर्ता है तथा जो जीव
 दुराचारी है वह अपने पापकर्म—अदृष्ट का कर्ता है । अतः उस से भिन्न किसी
 कर्ता की कल्पना व्यर्थ है । ईश्वर की आराधना यही सदाचार है तथा

१ अदृष्टसाक्षात्कारिणा । २ ईश्वरेण । ३ कुठारविशेष । ४ अदृष्टम् ।
 ५ ईश्वरस्य ।

दुराचारयोरभावात् कथमीश्वरमन्तरं पुण्यपापसंभव इति चेश । ईश्वर-
चिन्तां विहाय काम्यानुष्ठाने प्रवर्तमानानां मीमांसकादीनां काम्यापूर्वात्^१
स्वर्गादिप्राप्तिनिश्चयात् । अथ तन्निश्चयः कुत इति चेत् ,

अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत ।

कारीरीं^२ निर्वपेद् वृष्टिकामः पुत्रकाम्येष्टया पुत्रकामो यजेत ॥

इत्यादिश्रुतिप्रामाण्यात् ।

सवत्सारोमतुल्यानि युगान्युभयतोमुखीम्^३ ।

दातास्याः स्वर्गमाप्नोति पूर्वेण विधिना ददत्^४ ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृति १-९-२०६)

इत्यादिस्मृतिप्रामाण्याच्च । तथा तच्चिन्तां^५ विहाय स्तेयब्रह्महत्यादि-
निन्द्यानुष्ठाने प्रवर्तमानानां^६ दुरितापूर्वा^७ शरकादियातनानिश्चयात् । तत्
कथम् ,

सुवर्णमेकं^८ गामेकां भूमेरप्येकमङ्गुलम् ।

हरन्नरकमाप्नोति यावदाभूतसंश्लवः ॥

ईश्वर का विरोध यही दुराचार है यह कथन भी ठीक नहीं । मीमांसक
ईश्वर का आराधन आवश्यक नहीं मानते फिर भी काम्य कर्मों से उन्हें
स्वर्गादि प्राप्त होते हैं ऐसा कहा जाता है— ' जिसे स्वर्ग की इच्छा हो
वह अग्निहोत्र से हवन करे, या ज्योतिष्टोम यज्ञ करे, वृष्टि की इच्छा हो
वह मेंढकी का बलि दे तथा पुत्र की इच्छा हो वह पुत्रकाम्येष्टि से यज्ञ करे ।'
ऐसा वेदवाक्य है । तथा स्मृतिवाक्य भी है— ' पूर्वोक्त विधि से बछड़े-
सहित गाय का दान करे उसे उस गायके जिनने केश हों उतने युगोत्तक
स्वर्ग प्राप्त होता है । ' इसी प्रकार ईश्वर की चिन्ता न कर चोरी,
ब्रह्महत्या आदि पातक करते हैं उन्हें नरक आदि की यातनाएं भी प्राप्त
होती ही हैं । जैसा कि स्मृतिवाक्य है— ' एक सुवर्ण, एक गाय या
एक अङ्गुल भूमि का भी जो हरण करता है वह प्रलयकाल तक नरक
में रहना है । ' तथा वेदवाक्य भी है— ' जो ब्राह्मण को निन्दावचन
कहे उसे सौ मुद्राएं दण्ड देना चाहिए तथा जो ब्राह्मण का वध करे

१ काम्य यज्ञादि तच्च तदपूर्वम् इति अदृष्टं तस्मात् । २ ददुर् जुहुयात् वृष्टिकामः इ
३ प्रसूनकाले । ४ यः ददत् स । ५ ईश्वर । ६ तस्करादीनाम् । ७ अदृष्टत् । ८ वाक्
२७ रति १-३ ।

‘ब्राह्मणायावगुरेत् तं शतेन’ यातयाद्यो हनत् सहप्रणेता’ इत्यादि ऋतेश्च निश्चीयते। अथ काम्यनिषिद्धानुष्ठानयोः^१ प्रवर्तनमपीश्वरप्रेरणामन्तरेण कथमिति चेत् प्रागुपार्जितपुण्यपापोदयेन उत्पन्नशुभाशुमपरिणामादिभिरिति ब्रूमः^३।

[२४. सृष्टिमंहारप्रक्रियानिरासः ।]

यद्यन्यदनुमानमाख्यत्-विमतं कार्यम् उपादानोपकरणसंप्रदान-प्रयोजनसाक्षात्कारिकृत^४ जन्यत्वात् स्वशरीरक्रियावदिति तदपि निरस्तम्। सुपुनशरीरक्रियया हेतोर्व्यभिचारात्। तत्र जन्यत्वहेतोः सद्भावेऽपि उपादानोपकरणसंप्रदानप्रयोजनसाक्षात्कारिकृतत्वसाध्याभावात्। प्रागुक्त-भागान्-द्वयस्य कालात्ययापदिष्टत्वादेश्चात्रापि समानत्वाच्च।

अथ चात्यादीना नोदनाभिघातेन अवयवेषु क्रिया क्रियातो अवयव-विभागः विभागात् संयोगविनाशः संयोगविनाशादवयवविद्रव्यविनाशः

उसे प्राग्दण्ड देना चाहिए।’ अब इन शुभ-अशुभ कामों में प्रवृत्ति भी ईश्वर की प्रेरणा से होती है यह कथन भा ठीक नहीं। यह प्रवृत्ति तो अपने पूर्वोपार्जित पुण्य पापके उदय से उत्पन्न हुए शुभअशुभ परिणामों-भावना-ओंपर अवलम्बित होती है। ईश्वर की प्रेरणा की वहा जरूरत नहीं है।

२४. सृष्टिमंहार प्रक्रिया का निरास—भूमि आदि जन्य हैं — किसी के द्वारा निर्माण किये गये हैं और इन का निर्माता वही हो सकता है जो उपादान, उपकरण आदि को साक्षात् जानता हो— यह अनुमान ईश्वर की सिद्धि के लिए प्रस्तुत किया जाता है। किन्तु यह भी सदोष है। सोए हुए व्यक्ति के शरीर की क्रियाएँ तो होती हैं किन्तु उस व्यक्तिको उस का ज्ञान नहीं होता। अतः क्रिया का करनेवाला उसका ज्ञान ही हो यह आवश्यक नहीं है।

न्याय-वैशेषिक मन में सृष्टि के विनाश की प्रक्रिया इस प्रकार है — पहले तो प्रबल वयु के आघात से जगत के अवयवों में क्रिया पैदा होती है, क्रिया से अवयवों में विभाग होता है, विभाग से उनका संयोग नष्ट होता है — वे अलग अलग बिखर जाते हैं, अवयवों के

१ मानविशेष । २ काम्यनिषिद्धयोः अनुष्ठाने तयोः । ३ वयं जैनाः ४ साक्षात्कारी कश्चित् पुरुष तेन कृतम् ।

ततः परमाणुपर्यन्तं कार्यविनाशः पुनः परमाणुभ्यां द्व्यणुकोत्पत्तिः
द्व्यणुकेभ्यस्त्र्यणुकोत्पत्तिः त्र्यणुकेभ्यश्चतुरणुकोत्पत्तिरित्यादिभिरन्त्या-
वयवी उत्पद्यत इति भूभुवनभूधरादीनां जन्यत्वसिद्धेः हेतोर्भागासिद्ध-
त्वाभाव इति चेन्न ।

भूभुवनभूधरादीनां जातुचिदुत्पत्त्यसंभवेन^१ हेतोः स्वरूपासिद्ध-
त्वात् । कथमिति चेत् सर्वदा प्रवर्तमानहस्त्यश्वरथपदातिमृगादीनां
पादादिसंघट्टनेन लाङ्गलमूशालकुहालयष्टितोमरादीनामाहवसंघर्षणेन
वात्यादीनां^२ नोदनाभिघातेन पावकप्रभाकरादीनां दाहशोषणेन च पर-
माणुपर्यन्तं विनष्टानां भूभुवनभूधरादीनां पुनरुत्पत्तिसमयासंभवात् । कुतः
तद्व्याघातकारिणां^३ तत्र तत्राव्यवधानेन सर्वदा प्रवर्तमानत्वात् ।
प्रत्यक्षादिप्रमाणेन प्रक्रियायाः^४ तथानुपलम्भाच्च अप्रामाणिकीयं स्वरुचि-
विरचिता वैशेषिकी प्रक्रिया । तस्मात् भूभुवनादीनां नोदनाभिघातादिना
विनाशे पुनर्जननासंभवात् तत्र^५ जन्यत्व हेतोरप्रवृत्तेर्भागासिद्धत्वं समर्थि-

बिखरने से अवयवी द्रव्य नष्ट होते हैं और सब के अन्त में सिर्फ परमाणु
बचे रहते हैं — बाकी सब कार्य द्रव्यों का नाश होता है । उत्पत्ति की
प्रक्रिया इस से ठीक उलटी है — पहले दो परमाणु मिलकर द्व्यणुक
बनते हैं, द्व्यणुकों के मिलने से त्र्यणुक बनते हैं, त्र्यणुकों से चतुरणुक
बनते हैं और इस प्रकार अणुओं के विभिन्न सयोगों से पृथ्वी आदि सभी
पदार्थ उत्पन्न होते हैं ।

हमारे मत में यह सब प्रक्रिया निराधार ही कल्पित की गई है ।
हाथी, घोड़े, रथ, पशु आदि के चलने से तथा मूसल, कुदाल आदि के
आघात से, तथा युद्ध में परस्पर प्रहरों से तथा अग्नि, सूर्य के द्वारा दाह,
शोषण होने से जगत में अवयवों का बिखरना और परमाणु की अवस्था
तक पहुँचना सदाही चलता रहाता है (इस का यह तात्पर्य नहीं कि
किसी समय सभी पदार्थ नष्ट हो कर सिर्फ परमाणुही बचे रहेंगे ।) यदि
पृथ्वी आदि सब नष्ट हो कर सिर्फ परमाणु ही बचे रहते हैं तो उन से
पुनः पृथ्वी आदि का निर्माण होना भी संभव नहीं है क्यों कि उन

१ कदाचित् । २ वातसमूहो वात्या । ३ भूभुवनादि । ४ कुहालादीनाम् । ५ नोद-
नाभिघातेन अवयवेषु क्रिया क्रियतो विभाग विभागात् सयोगविनाश इत्यादि पूर्वोक्ता
प्रक्रिया । ६ भ्वादिषु ।

तमेव । कालात्ययापदिष्टत्वमपि विदेहसदेहविश्वकर्तृविद्यारेण^१ प्रागेव निश्चितमिति सर्वं सुस्थम् ।

[२५. सृष्टिनित्यत्वसमर्थनम् ।]

तस्माद् विमतं कार्यं पुरुषकृतं न भवति असंभवद्विदेहसदेहकर्तृ-
कत्वात् यदेवं^२ तदेवं यथा व्योमादि^३ तथा चेदं^४ तस्मात्तथेति^५ प्रतिपक्ष-
सिद्धिः । अत्र विवादाध्यासितेषु कार्येषु^६ विदेहसदेहकर्तुरसंभवस्य प्रागेव
प्रतिपादितत्वान्नासिद्धो हेतुः । विपक्षे घटादावसर्वनिश्चयान्न विरुद्धो नाप्य-
नैकान्तिको न प्रकरणसमश्च । सपक्षे व्योमादौ सत्त्वनिश्चयान्नानध्यवसितः ।
पक्षे^७ साध्याभावनिश्चयप्रमाणाभावान्न कालात्ययापदिष्टः । व्योमादौ
साध्यसाधनोभयसद्भावान्न दृष्टान्तदोषोऽपीति । तथा विवादापन्नं कार्यं^८
पुरुषव्यापारनिरपेक्षजन्यं शरीरिप्रयत्ननिरपेक्षजन्यत्वात् व्यतिरेके^९
घटादिवदिति च । ननु अशरीरिप्रयत्नजन्यत्वेन पुरुषव्यापारजन्यत्वं
भविष्यतीति चेन्न । शरीररहिते प्रयत्नाभावस्य प्रागेव समर्थितत्वात् ।

परमाणुओं के संयोग में बाधक कारण सदा ही विद्यमान रहते हैं । तथा
यह जो सृष्टि के विनाश और उत्पत्ति की प्रक्रिया है वह प्रत्यक्ष आदि
किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । अतः पृथ्वी आदि को जन्य कहना ही
युक्त नहीं । इसलिये पृथ्वी आदि के निर्माता की कल्पना भी व्यर्थ है ।

२५ सृष्टिके नित्यत्वका समर्थन—पृथ्वी आदि किसीके द्वारा
निर्मित नहीं हैं क्यों कि इन का निर्माता सशरीर भी नहीं हो सकता
और अशरीर भी नहीं हो सकता । जैसे आकाश का सशरीर या अशरीर
कोई निर्माता नहीं है—वह स्वयंभू है वैसे ही पृथ्वी आदि भी
स्वयंभू हैं । इसके विपरीत घट आदि जो पदार्थ पुरुषकृत हैं उन का
कोई शरीरवारी निर्माता होता है । पृथ्वी आदि के ऐसा कोई निर्माता
नहीं है अतः वे स्वयंभू हैं । (इस अनुमान की निर्दोषता का तान्त्रिक
चित्रण मूल में देवना चाहिए ।) निर्माता अशरीर नहीं हो सकता
यह पहले स्पष्ट किया ही है ।

१ अशरीरमशरीर । २ यत् असंभवद्विदेहसदेहकर्तृकं तत् पुरुषकृतं न भवति ।
३ यथा व्योमादि पुरुषकृतं न भवति । ४ इदं कार्यम् असंभवद्विदेहसदेहकर्तृकमिति ।
५ पुरुषकृतं न भवति । ६ भूभुवनभूरादि । ७ भूमिवनारी । ८ भूमुवनादिकम् ।
९ यत् पुरुषव्यापारनिरपेक्षजन्यं न तच्छरीरिप्रयत्ननिरपेक्षजन्यं न यथा घटः ।

तथा भूभुवनमकर्तृकं नित्यत्वादाकाशवदिति च । अथ भूभुवनादीनां नित्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । वीतं भूभुवनादिकं धर्मा नित्य भवतीति साध्यो धर्मः अस्मदादिप्रत्यक्षानवच्छिन्न^२ महापरिमाणाधारत्वात् आकाशवदिति नित्यत्वसिद्धेः । ननु ब्राह्ममानेन^३ वर्षशतान्ते महेश्वरसंजिहीर्षया तनुकरणभुवनादिकसकलकार्यविनाशे पृथि यप्नेजोवायुपरमाणवो^३ धर्माधर्मसंस्कारसहितात्मानः दिक्कालाकाशमनांमि तिष्ठन्तीति भुवनादीनां नित्यत्वमसिद्धम् । तथा च प्रयोगः । सकलात्मगतादृष्टानि कदाचिन्निरुद्धवृत्तानि अदृष्टत्वात् सुपुसादृष्टवदिति चेन्न । हेतोः सिद्धसाध्यत्वेनाकिंचित्करत्वात् । कथम् । काम्यनिषिद्धाद्यनुष्ठानेनोपार्जितसकलात्मगतादृष्टानां स्वफलयोग्यदेशकालादिप्रातिपर्यन्त^४ निरुद्धवृत्तित्वाद्भीकारात्^६ । सुपुसादृष्टस्य निरुद्ध-

पृथ्वी आदि का कोई कर्ता नहीं है क्यों कि आकाश के समान वे भी नित्य हैं । पृथ्वी आदि को नित्य मानने का कारण यह है कि वे इतने महान् आकार के हैं जिस का हमें प्रत्यक्षादि के द्वारा ठीक निश्चय नहीं हो सकता । इसके प्रतिकूल न्यायदर्शन का मत है कि ब्रह्मदेव की गणना से सौ वर्ष वीतने पर ईश्वर अपनी सद्गच्छा से समस्त कार्योंका विनाश करता है उस समय सिर्फ पृथ्वी, अप्, तेजस् तथा वायुके परमाणु, धर्म और अधर्म के संस्कार से युक्त आत्मा, दिशा, काल, आकाश और मन ये मूलभूत द्रव्य ही बचते हैं — बाकी सभी कार्यों का विनाश होता है अतः पृथ्वी आदि को नित्य मानना उचित नहीं । इस मत के समर्थन में अनुमान भी दिया जाता है — सभी आत्माओं के अदृष्ट (पुण्य-पाप) किसी समय निरुद्ध होते हैं । सोए हुए मनुष्य का अदृष्ट निरुद्ध होता है उसी प्रकार सभी आत्माओं के अदृष्ट भी किसी समय निरुद्ध होने हैं । (यह अदृष्ट निरुद्ध होने का समय ही प्रलयकाल है जिस में ईश्वर द्वारा उपर्युक्त रीति से जगत् का संहार होता है ।) किन्तु

२ अज्ञात । २ संहारकालस्य मानेन । ३ यदा ईश्वर सवलकार्यविनाशं करोति सदा पृथ्व्यादीना परमाणव. धर्मादिसकृता आत्मानः दिगादीनि चत्वारि न नश्यन्ति एतानि तिष्ठन्त्येव इति नैयायिकमतम् । ४ काम्य यज्ञ निषिद्ध हिंसादिक ते आदिर्यस्य तच्च तत् अनुष्ठान च । ५ अदृष्टानां स्वफलयोग्यो देश स्वफलयोग्य. काल यावन्न प्राप्नोति तावददृष्टस्य निरुद्धवृत्तित्वमेवास्ति इत्यस्माभिरपि अङ्गीक्रियते । ६ अस्माकं जैनाणाम् । ।

वृत्तित्वाभावात् साध्यविकलो दृष्टान्तश्च । कुतः जीवनहेतुप्रयत्नोच्छ्वासादीनां धनधान्यादिहानिवृद्धिगृहदाहशरीरव्यापादनादानामदृष्टव्यापार^१ कार्याणां बहूनां दर्शनात् । तस्माद् वीतः कालः प्राणिभोगसहितः भोगानुकूलादृष्टसंपन्नात्मसहित्वात् संप्रतिपन्नकालवदिति सदा प्राणिनां भोगो भोग्यवर्गश्च प्रवर्तते ।

अथ गोत्वं गोव्यक्तिषु कदाचिन्न वर्तते जातित्वात्^२ अश्वत्ववदिति^३ कदाचित् सकलकार्याभावः प्रसाध्यते^४ । तत्रापि गोत्वं गोव्यक्तिषु कदाचिन्न वर्तत इति कोऽर्थः—स्वव्यक्तीर्विहायान्यव्यक्तिषु कदाचिद् वर्तत इत्यभिप्रायः, निराश्रयत्वेन तिष्ठतीति वा । प्रथमपक्षे जातिसांकर्यं^५ प्रसज्यते । गोत्वं गोव्यक्तीर्विहायान्यव्यक्तिषु वर्तत इत्युक्ते अपसिद्धान्तापातश्च^६ । दृष्टान्तोऽपि साध्यविकलः स्यात् । कुतः । अश्वत्वस्य कदाचिदपि स्वव्यक्तीर्विहायान्यत्र प्रवर्तनाभावात् । गोव्यक्तिष्वश्वत्वस्य सर्वदा अप्रवर्त-

इस अनुमान में दो दोष हैं । एक तो यह कि सभी आत्माओं के अदृष्ट — जो काम्य, निषिद्ध आदि कर्मों के कारण उपार्जित किये जाते हैं — अपने फल देने के समय तक निरुद्ध होते ही हैं, फिर उनके निरुद्ध होने का प्रलयकाल जैसा अलग समय मानने की क्या जरूरत है ? दूसरा दोष इस अनुमान के उदाहरण में है — सोए हुए मनुष्य का अदृष्ट निरुद्ध नहीं रहना क्यों कि उस स्थिति में भी उस के आसोच्छ्वासादि क्रियाएं चलती रहती हैं तथा धनधान्य की हानि या वृद्धि भी चालू रहती है । अतः प्रत्येक समय में प्राणियों को पूर्वकालीन अदृष्ट से फलभोग मिलते रहता है यही मानना उचित है ।

किसी समय सब कार्यों का अभाव (प्रलय) होता है यह बतलाने के लिए दूसरा अनुमान इस प्रकार दिया जाता है — जाति किसी समय व्यक्ति में विद्यमान नहीं रहती, उदाहरणार्थ अश्वत्व जाति गायों में विद्यमान नहीं है, अतः गोत्व जाति भी गोव्यक्तियों में किसी समय विद्यमान नहीं रहती होगी । (जिस समय कोई जाति किसी व्यक्ति में

१ विशेषपदम् । २ सुषुप्तावस्थाया कालः । ३ यथा प्राणिभोगसहितोऽस्ति ।

४ सामान्यत्वात्, सामान्य जाति सामान्यजन्मनः । ५ अश्वत्व गोव्यक्तिषु यथा न प्रवर्तते । ६ मया नैयायिकेन । ७ गोजातिः अश्वजातौ अश्वजातिः गोजातौ इति जातिसांकर्यं भवति । ८ गोत्व गोव्यक्तावेव वर्तते इति नैयायिकाना सिद्धान्तः ।

मानत्वेन कदाचिन्न वर्तत इत्येतत्साध्याभावात् । द्वितीयपक्षे अप-
सिद्धान्तः । 'षण्णा^१माश्रितत्वमन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः^२' (प्रशस्तपादभाष्य
पृ. १६.) इति स्वसिद्धान्तत्वात् । अश्वत्वस्य निराश्रयावस्थानाभावात्
साधविक्रलो दृष्टान्तश्च । किं च गोत्वादेर्निराश्रयावस्थाङ्गीकारे द्रव्यत्वं
प्रसज्यते^३ । गोत्वादिकं नित्यद्रव्यम् अनाश्रितत्वेनावस्थितत्वात् आकाश-
चदिति । तस्मात् गोत्वादिकं स्वव्यक्तिषु सर्वदा वर्तते जातित्वात्^४
द्रव्यत्ववदिति गजगवाश्वादिव्यक्तीनां सर्वदा सत्त्वसिद्धिः^५ ।

अथ पृथिव्याद्यारम्भकपरमाणव. कदाचित् स्वातन्त्र्यभाज^६ परमाणु-
त्वात् प्रदीपारम्भकपरमाणुवदिति^७ अनेन सकलप्रध्वंसो भविष्यतीति
चेन्न । सिद्धसाध्यत्वेन हेतोरकिञ्चित्करत्वात् । कथमिति चेत् तनुकरण-
भुवनादिषु स्वतन्त्रपूर्वपरमाणूनां प्रवेशस्य ततो^८ निर्गतपरमाणूनां

ही रहती वही प्रलयकाल है ।) यह अनुमान भी दोषयुक्त है । एक
तो गोत्र जाति गो-व्यक्तियों को छोड़कर रह नहीं सकती — यदि गोत्व
जाति अश्व आदि अन्य व्यक्तियों में रहे तो अश्वत्व और गोत्व में अन्तर
नहीं रहेगा । दूसरे, इस अनुमान का उदाहरण भी दोषयुक्त है — क्यों कि
अश्वत्र गायों में किसी भी समय विद्यमान नहीं रहता किन्तु अश्वों में सर्वदा
विद्यमान रहता है । यहाँ उदाहरण ऐसा चाहिए था जिस में एक जाति
अपनेही व्यक्ति में किसी समय विद्यमान रहती है और अन्य समय विद्यमान
नहीं रहती । किन्तु ऐसा उदाहरण सम्भव नहीं है । तथा गो-व्यक्ति के
आश्रय के बिना ही गोत्व-जाति रहती है यह मानना भी न्यायदर्शन के
मत के विरुद्ध होगा— ' निस्र द्रव्यों को छोड़कर छहों पदार्थ आश्रित
होते हैं ' ऐसा उन का मत है । अतः वे गोत्व-जाति का बिना आश्रय
के रहना नहीं मान सकते ।

इस अनुमान की उदाहरण अश्वत्र जाति भी आश्रयरहित नहीं
पाई जाती । यदि जाति को आश्रयरहित मानें तो उपर्युक्त सिद्धान्तानुसार

१ द्रव्यगुणकर्मादि । २ बिना नित्यद्रव्यरहितेभ्यः । ३ गोत्रं सामान्य न तु
द्रव्यत्वम् । ४ सामान्यत्वात् । ५ गोत्व गोव्यक्तावेव अश्वत्वम् अश्वजातावेव इति सर्वदा
सत्त्वसिद्धिरेव । ६ कदाचित् स्वातन्त्र्यभाज इत्युक्ते कदाचित् केनापि क्रियन्ते इति
समायातम् । ७ प्रदीपारम्भका परमाणव के वर्तिकात्तैलभाजनादयः । ८ तन्वाः ।

स्वातन्त्र्यभाक्त्वस्य चास्माभिरप्यभ्युपगमात् वैतालीहृदे, जलप्रवेशनिर्गम-
घत्^१ । एवं चेद् भूभुवनादीनामनित्यत्वेन जैनानामपसिद्धान्त इति चेन्न ।

प्रविशद्गलतां व्यूहे^२ देहेऽणूनां समासकृत्^३ ।

स्थितिभ्रान्त्या प्रपद्यन्ते तमात्मानमबुद्ध्यः^४ ॥

(समाधितन्त्र श्लो ६९)

इति सिद्धान्तत्वात् । प्रदीपारम्भकावयवादीनां^५ स्वातन्त्र्यपरमाणुत्वा-
भावात् साध्यविकलो दृष्टान्तश्च ।

ननु विश्वसंतानोऽयं दृश्यसतानशून्यैः समवायिभिरारब्धः^६ संतान-
त्वात् आरणेयाग्निसंतानवदिति^७ अनेन सकलप्रध्वंसपूर्वका सृष्टिर्भवविष्य-
तीति चेन्न । विचारासहत्वात् । दृश्यसंतानशून्यैः समवायिभिरारब्ध इति

उसे द्रव्य कहना होगा जो उचित नहीं है । अतः जातिया सर्वदा
अपने व्यक्तियों में विद्यमान रहती हैं यही मानना योग्य है ।

प्रत्येक वस्तु के आरम्भक परमाणु स्वतन्त्र होते हैं । उदाहरणार्थ,
दीपक के आरम्भक परमाणु (वत्ती, तेल, अग्नि के रूप में) स्वतन्त्र
होते हैं । अतः पृथ्वी आदि के आरम्भक परमाणु भी प्रारम्भसमय में
स्वतन्त्र रहे होंगे (वही प्रलय का समय है) यह कथन भी युक्त नहीं ।
पृथ्वी आदि में स्वतन्त्र परमाणुओं का प्रवेश होता है तथा उन से निकले
हुए परमाणु भी स्वतन्त्र होते हैं यह जैन मत में भी मान्य है । तथापि
जैन मत में पृथ्वी आदि को नित्य ही माना है क्योंकि परमाणुओं के प्रवेश
और निर्गमन के साथसाथ पृथ्वी आदि का सम्पूर्ण विनाश नहीं होता ।
उदाहरणार्थ — किसी सरोवर में पानी बहकर आता है और जाता भी
है किन्तु सरोवर बना रहता है । शरीर के विषय में भी जैन सिद्धान्त
इसी प्रकार है — जैसा कि पूज्यपाद आचार्य ने कहा है — ‘ शरीर यह
एक ऐसा परमाणुसमूह है जिस में परमाणु प्रवेश करते हैं और निकलते
भी हैं और उसका सकलित रूप स्थिर रहता है उसी को मन्दबुद्धि लोग
आत्मा समझते हैं । ’ अतः स्वतन्त्र परमाणुओं के प्रवेश या निर्गमन से

१ यथा वैतालीहृदे स्वत एव जलप्रवेश निर्गमश्च स्वतन्त्र एव । २ समूहे ।

३ विश्वासकृत् । ४ स्वरूपम् । ५ वर्तिकातैलादीनाम् । ६ समवायिकारणैः । ७ यथा

आरणेयाग्निसतान दृश्यसतानशून्यसमवायिभिरारब्ध ।

वि.त.५

अदृश्यमात्रसमवायिभिरारब्ध इत्यभिप्रायः परमाणुभिरारब्ध इति वा । न तावदाद्यः पक्षः सिद्धसाध्यत्वेन हेतोरकिञ्चित्करत्वात् । कथम् । तनुकरणसंतानस्य समवायिकारणरूपत्वेनोपात्तशुक्रशोणितादीनामदृश्यत्वेन तनुकरणसंतानस्य दृश्यसंतानशून्यः समवायिभिरारब्धत्वाद्गीकारात् । न द्वितीयः पक्षोऽपि । दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् । आरणेयाग्निसंताने दृश्यणुकादिभिरारब्धत्वसंभवेन परमाणुभिरारब्धत्वाभावात् । तत् कथम् । आरणेयाग्निर्न परमाणुभिरारब्धः अदृश्यणुकत्वात्^१ अस्मदादि घाहोन्द्रियग्राह्यत्वात् पटादिवदिति । घटादिसंतानेन व्यभिचारश्च । तेषां दृश्यसंतानैर्घृत्पिण्डशिवकादिसमवायिभिरारब्धत्वात् । अथ तेषामपि पक्षीकरणान्न व्यभिचार इति चेत् तर्हि प्रत्यक्षेण पक्षे^२ साध्याभावस्य निश्चितत्वात् कालात्ययापदिष्टो हेतुः स्यात् । तस्माद् वीतानि नराश्वदिशरीराणि पूर्वनराश्वदिशरीरजानि गर्भजसंतानशरीरत्वात् संप्रतिपन्न-

पृथ्वी अनिन्य ही है यह कहना योग्य नहीं । इस अनुमान का उदाहरण भी दोषयुक्त है क्यों कि दीपक के प्रारम्भ में परमाणु स्वतन्त्र नहीं होते (— वती, तेल, अग्नि के स्कन्ध रूप में ही होते हैं) ।

जैसे अरण्य में अग्नि किसी दृश्य कारण के बिना ही भडकती है वैसे इस विश्व की परम्परा भी किसी दृश्य कारण के बिना ही (प्रलयास्थिति से) शुरू हुई है यह कहना भी ठीक नहीं । इस में एक दोष तो यह है कि कारण दृश्य न हो तो अदृश्य भी हो सकता है, जैसे कि शरीर का उत्पत्तिकारण वीर्य तथा रज अदृश्य स्थिति में होता है । किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि शरीर (प्रलयस्थिति से —) वारणरहित उत्पन्न होता है । दूसरे, यहा उदाहरण भी दोषयुक्त है क्यों कि अरण्य में अग्नि परमाणुओं से आरम्भ नहीं होता । न्यायदर्शन के ही मतानुसार परमाणुओं से पहले द्वयणुक बनते हैं और वे बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य नहीं होते । अग्नि बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य है अतः वह परमाणुओं से आरम्भ नहीं हुआ है । तीसरा दोष यह भी है कि जगत में घट आदि बहुतसे पदार्थों का कारण दृश्य होता है । अतः विश्व के पदार्थों का दृश्य कारण नहीं होता यह कहना प्रत्यक्ष से ही बाधित है । इस

१ द्वयणुकत्रयणुकादिभिः आरब्धत्वात् । २ घटादौ ।

शरीरवत् इति शरीरसंतानस्याप्यनादित्वसिद्धिः । ततश्च लोकस्याकृति-
मत्त्वमनाद्यनन्तत्व^१प्रतिपादकागमस्य प्रामाण्यसिद्धिश्च ।

[२६. ईश्वरनिरासोपसंहारः ।]

एतेनैव ब्रह्मणोऽपि विश्वकर्तृत्वाभावं प्रत्यपीपदाम^२ । उक्तसाधन-
दूषणयोस्तत्कर्तृत्वेऽपि समानत्वात् । तथा ब्रह्मा सर्वज्ञो न भवति संसा-
रित्वात् प्रसिद्धसंसारिवत् । ब्रह्मणः संसारित्वमसिद्धमिति चेन्न । ब्रह्मा
संसारी जातिजरामरणवत्त्वात् पूर्वोत्तरशरीरत्यागोपादानवत्त्वाच्च प्रसिद्ध-
संसारिवत् । तथा विष्णुरपि सर्वज्ञो न भवति मत्स्यत्वेनोत्पन्नत्वात्
प्रसिद्धमत्स्यवत् कूर्मत्वेनोत्पन्नत्वात् प्रसिद्धकूर्मवत् वराहत्वेनोत्पन्नत्वात्
प्रसिद्धवराहवत् गोपालत्वात् प्रसिद्धगोपालवत् संसारित्वात् प्रसिद्ध-
संसारिवत् । अथ विष्णोः, संसारित्वं नास्तीति चेन्न । विष्णुः संसारी
उत्पत्तिविनाशवत्त्वात्, पूर्वशरीरं विहायोत्तरशरीरग्रहित्वात् प्रसिद्ध-
संसारिवत् । ब्रह्मविष्णुमहेश्वरा न सर्वज्ञाः कामक्रोधलोभमानमात्सर्यो-
पेतत्वात् संप्रतिपन्नपुरुषवत् ।

विवरण से स्पष्ट होता है कि मनुष्य तथा पशुओं के शरीर अपने माता-
पिताके शरीरों से उत्पन्न होते हैं तथा यह शरीरों की परम्परा अनादि
है । इस लिए जगत को अनादि-अनन्त मानना ही उचित है । ऐसा
जिस शास्त्र का मत है वही प्रमाण हो सकता है ।

२६. ईश्वर निरास का उपसंहार—ईश्वर के जगत्-कर्ता होने
का निरसन अब तक विस्तार से किया । इसी प्रकार ब्रह्मदेव तथा विष्णु
के जगत्-कर्ता या सर्वज्ञ होने का निरसन होता है । ये देव संसारी हैं—
एक शरीर छोड़कर दूसरा धारण करते हैं तथा जन्म, वृद्धत्व, एवं मृत्यु से
युक्त हैं अतः वे सर्वज्ञ नहीं हो सकते । विष्णुने तो मछली, कछुआ,
सुअर, ग्वाल आदि के शरीरों में जन्म लिया है । अतः संसारी होने से वह
सर्वज्ञ नहीं हो सकता । दूसरे, ये सब देव काम, क्रोध, लोभ, अभिमान,
मत्सर आदि दोषों से युक्त हैं यह भी उन के सर्वज्ञ होने में बाधक है—

१ भुवनस्य अनाद्यनन्तत्वम् । २ वय जैनाः ।

बुद्धोऽपि सर्वज्ञो न भवति क्षणिकत्वात् प्रदीपशिखावत्, प्रत्यक्षादि-
विरुद्धवक्तृत्वात् उन्मत्तवत् । अथ बुद्धस्य प्रत्यक्षादिविरुद्धवक्तृत्वमसिद्ध-
मिति चेन्न । निर्दुष्टप्रत्यक्षप्रसिद्धस्य स्थिरस्थूलसाधारणाकारस्या-
सत्यत्व प्रतिपादनात् । अप्रामाणिकस्य क्षणिकनिरंशविविक्तस्यैव
सत्यत्वप्रतिपादनाच्च । तस्माद् ब्रह्मविष्णुमहेश्वरबुद्धादीनाम् असर्वज्ञ-
त्वात् वन्द्यत्वं न पूज्यत्वं न स्तुत्यत्वम् । अपि तु जिनेश्वरस्यैव वन्द्यत्वं
स्तुत्यत्वं पूज्यत्वं च । कथं जिनेश्वरस्यैव सर्वज्ञत्वमिति चेत् 'यः सर्वाणि
चराचराणि' इत्यादि ग्रन्थेन विस्तरतो जिनेश्वरस्य सर्वज्ञत्वं प्रत्यतिष्ठि-
षामेत्यत्रोपारंभिः^१ ।

[२७. सर्वज्ञाभावनिरासः ।]

यदप्यभ्यधायि चार्वाकेण-तस्मात् सर्वज्ञो नास्ति अनुपलब्धेः खर-
विषाणवदिति, तदप्यसत् । हेतोरसिद्धत्वात् । सर्वज्ञोपलब्धौ प्रागेवागमा-
नुमानादिप्रमाणोपन्यासात् । यदप्यन्यदनूद्य निरास्थात्-अत्रेदानीमस्मदा-
दिभिरनुपलभ्येऽपि देशान्तरे कालान्तरे पुरुषान्तरैरुपलभ्यते इति चेन्न,
अनुमानविरोधात्, तथा हि, वीतो देशः सर्वज्ञरहितः देशत्वात् एतद्देशवत्

बुद्ध भी सर्वज्ञ नहीं हैं क्यों कि (उन्हीं के मतानुसार) वे क्षणिक
हैं (तथा एकही क्षण जिनका अस्तित्व है वे सर्वज्ञ कैसे हो सकते हैं ?) ।
दूसरे, बुद्ध ने प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विरुद्ध तत्त्वों का उपदेश दिया है —
वे स्थिर, स्थूल तथा साधारण पदार्थों को असत्य मानते हैं तथा सर्वथा
क्षणिक, निरंश और विशेष को ही सत्य पदार्थ मानते हैं । इस से भी
उन का सर्वज्ञ न होना स्पष्ट होता है । जैन दर्शन के मतानुसार सर्वज्ञ
देव वन्द्य, पूज्य, तथा स्तुत्य हैं । अतः ब्रह्मदेव, विष्णु, शिव या बुद्ध
वन्द्य, पूज्य, या स्तुत्य नहीं हैं क्यों कि वे सर्वज्ञ नहीं हैं ।

२७. सर्वज्ञके अभाव का निरास—चार्वाकों ने कहा है कि
सर्वज्ञ का ज्ञान किन्ही प्रमाणों से नहीं होता अतः उस का अस्तित्व ही
नहीं है । इस के उत्तर में हमने सर्वज्ञ साधक अनुमान तथा आगम प्रमाणों
को प्रस्तुत किया ही है । इस प्रदेश के समान सभी प्रदेश सर्वज्ञरहित हैं,

१ प्रत्यक्षादिभि सह । २ वस्तुन । ३ वस्तुन । ४ वय जैनः स्थापितवन्त ।
५ उपरम्यते ।

इति-तदप्यसमञ्जसम् । दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् एतद्देशे कालान्तरे सर्वज्ञसद्भावेन सर्वज्ञरहितत्वाभावात् । यदप्यभ्यधायि वीतः कालः सर्वज्ञरहितः कालत्वात् इदानींतनकालवदिति तदप्यसंगतम् । दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् इदानीमपि देशान्तरे सर्वज्ञसद्भावेन इदानींतनकालस्य सर्वज्ञरहितत्वाभावात् । यदप्यन्यद्वादि वीतः पुरुषः सर्वज्ञं न पश्यति पुरुषत्वात् अस्मदादिवदिति सर्वज्ञाभावात् तत्प्रणीतागमाभाव इति तदप्यसत् । दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् । कथम् । अस्मदादावागमानुमानाभ्यां सर्वज्ञप्रतिपत्तिसद्भावात् । ततस्सर्वज्ञसद्भावात् सर्वज्ञप्रणीतागमसद्भावः ततश्च जीवस्यानाद्यनन्तत्वसिद्धिरिति ।

अथ^१ वीतौ देशकालौ सर्वज्ञरहितौ देशकालत्वात् एतद्देशकालवदिति सर्वज्ञाभाव इति चेत् । तत्र चार्वाकस्य धर्मी^२ प्रमाणप्रसिद्धौ न वा । प्रथमपक्षे^३ प्रत्यक्षैकप्रमाणवादिनश्चार्वाकस्यानाद्यनन्तकालं सकलदेशं

तथा इस काल के समान सभी काल सर्वज्ञरहित हैं यह अनुमान भी युक्त नहीं । इसी प्रदेश में पूर्ववर्ती काल में सर्वज्ञ हो गये हैं तथा इसी काल में भी अन्य प्रदेशों में सर्वज्ञ विद्यमान हैं । अतः यह काल और यह प्रदेश सर्वज्ञरहित हैं यह नहीं कहा जा सकता । हमारे जैसे पुरुषों को सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता अतः किसी पुरुषको नहीं होता होगा यह कहना भी ठीक नहीं क्यों कि हमें (जैनों को) आगम तथा अनुमान से सर्वज्ञ का ज्ञान होता ही है । इस तरह सर्वज्ञ की सिद्धि होती है तथा उसी से सर्वज्ञप्रणीत आगम प्रमाणभूत सिद्ध होते हैं । तदनुसार जीवका अनादि-अनन्त होना स्पष्ट ही है ।

सभी प्रदेशों तथा सभी कालों में सर्वज्ञ नहीं हैं ऐसा चार्वाक कहते हैं । किन्तु चार्वाक सिर्फ प्रत्यक्ष को प्रमाण मानते हैं । सिर्फ प्रत्यक्ष से सभी प्रदेशों तथा सभी कालों का ज्ञान कैसे सम्भव है ? यदि सम्भव हो तो जिसे ऐसा ज्ञान है वह स्वयं ही सर्वज्ञ होगा । फिर जगत में सर्वज्ञ नहीं हैं यह कहना उसके लिए सम्भव नहीं है । यदि सब देशों तथा कालों को चार्वाक नहीं जानते हैं तो किसी प्रदेश या किसी काल में सर्वज्ञ नहीं हैं यह कहना उनके लिए योग्य नहीं है ।

१ असर्वज्ञत्वादी चार्वाकः मीमांसको वा वदति । २ वीतौ देशकालौ इति धर्मी । ३ यदि धर्मी प्रमाणसिद्ध ।

प्रत्यक्षतो जानतः स्वस्यैव सर्वज्ञत्वेन देशकालयोः सर्वज्ञसहितत्वात् सर्वज्ञरहिताविति साध्यस्याभाव प्रत्यक्षेण निश्चीयते इति कालात्ययापदिष्टो हेतुः स्यात् । द्वितीयपक्षे^१ धर्मिणः प्रमाणसिद्धत्वाभावात् आश्रयासिद्धो हेत्वाभासः । मीमांसकानामप्यत्रायमेव दोष उद्भाव्यते । प्रत्यक्षेण धर्मिग्रहणे तद्दोषस्य^२ समानत्वात् । अथ^३ अनुमानेन धर्मो^४ गृह्यत इति चेत् प्रकृतानुमानेन^५ अनुमानान्तरेण वा । प्रकृतानुमानेन चेदितरेतराश्रय-दोषः । कुत । अनुमानस्य सिद्धौ धर्मिणः सिद्धिः धर्मिसिद्धौ अनुमानसिद्धिरिति । अनुमानान्तरेण चेदनवस्था तस्याप्यनुमानान्तरेण धर्मि^६-सिद्धिस्तस्याप्यनुमानान्तरेण धर्मिसिद्धिरिति । अथ आगमाद् धर्मिसिद्धिरिति चेन्न । आगमस्य मीमांसकैः कार्यार्थे^७ प्रामाण्याङ्गीकारेण देशकालादिसिद्धार्थप्रतिपादने प्रामाण्यानभ्युपगमात् । अथ दृष्टदृश्यमानसादृश्यनिबन्धनं^८ नोपमानमपि^९ सकलदेशकालग्रहणसमर्थम् । तथा नार्थापत्ति-

मीमांसकों ने सर्वज्ञ के अभाव में जो युक्तिया दी हैं वे भी इसी प्रकार सदोष हैं । सभी देशों तथा कालों का ज्ञान उन्हें प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता । अनुमान से भी यह ज्ञान सम्भव नहीं । मीमांसक आगम प्रमाण को सिर्फ कार्य के विषय में प्रमाण मानते हैं अत आगम से देश-काल जैसे सिद्ध पदार्थों का ज्ञान उन्हें नहीं हो सकता । उपमान प्रमाण से भी समस्त देश कालों का ज्ञान सम्भव नहीं क्यों कि उपमान में देखे हुए तथा दिखाई दे रहे ऐसे दो पदार्थों की तुलना आवश्यक है जो प्रस्तुत में सम्भव नहीं है । समस्त देश काल सर्वज्ञरहित हुए बिना अमुक बात की उपपत्ति नहीं लगती यह भी नहीं कहा जा सकता अतः अर्थापत्ति प्रमाण भी इस विषय में उपयोगी नहीं है । समस्त देशों तथा कालों का ज्ञान अभाव प्रमाण से भी नहीं होता क्यों कि ऐसा ज्ञान भावरूप होना चाहिए तथा भावरूप पदार्थों का ज्ञान अभाव प्रमाण से होना सम्भव नहीं । समस्त देश-कालों का यह ज्ञान दूरों के कहने

१ यदि अप्रमाणसिद्धो धर्मो । २ प्रत्यक्षेण धर्मिग्रहणे स्वस्यैव सर्वज्ञत्वेन देशकालयोः सर्वज्ञसहितत्वात् इत्यादिदोषस्य समानत्वात् । ३ मीमांसकः । ४ वीतौ देशकालौ सर्वज्ञरहितौ । ५ वीतौ देशकालौ सर्वज्ञरहितौ देशकालत्वात् एतद्देशकालवदिति प्रकृतानुमानम् । ६ वीतौ देशकालौ इति धर्मो । ७ यज्ञादि । ८ कारणम् । ९ धर्मिग्राहक न ।

रपि सकलदेशकालं धर्मिणं गृह्णाति तद्विनाभूतकल्पनाभावात्^१ । अभावं च न भावग्राहकं प्रमाणं किंत्वभावग्राहकमेव । तस्मान्मीमांसकानां धर्मि-
ग्राहकप्रमाणाभावादाश्रयासिद्धौ हेत्वाभासः^२ । अथ पराभ्युपगमात्
प्रसिद्धौ देशकालौ धर्माक्रियेते इति चेत् तर्हि^३ पराभ्युपगमः स्वस्य
प्रमाणमप्रमाणं वा । प्रमाणं चेत् तर्हि पराभ्युपगमादेव सर्वज्ञसहितत्वम-
प्यस्तु^४, अविशेषात् । ततः कालात्ययापदिष्टत्वं हेतोः^५ । अप्रमाणं चेदा-
श्रयासिद्धौ हेतुः स्यात् ।

किं च^६ । एतद्देशकालप्रवर्तनां दृष्ट्वा सर्वत्र सर्वदा तथा^७ प्रसाधयतां
लोकायतमीमांसकानां मते सुरगुरुजैमिन्यादीनां सहस्रशाखावेदपार-
गाणामश्वमेधादियागकर्तृणामप्यभावः स्यादित्यतिप्रसज्यते । तथा हि
विमतौ देशकालौ सुरगुरुजैमिन्यादिरहितौ देशकालत्वात् एतद्देशकाल-
घटिति स्वव्याघातोत्पत्तिप्रसंगत्वादेवविधः प्रयोगो न कर्तव्यः ।

से स्वीकार किया है यह कथन भी ठीक नहीं । दूसरों का कथन ही
मानना हो तो सर्वज्ञ का अस्तित्व भी मानने में क्या दोष है ?

इस देश तथा काल में सर्वज्ञ नहीं हैं अतः किसी देश या काल
में सर्वज्ञ नहीं होते इस कथन की व्यर्थता निम्न उदाहरण से स्पष्ट होगी ।
इस देश तथा काल में बृहस्पति — जो कि चार्वाक दर्शन के प्रणेता
माने गये हैं — नहीं हैं अतः किसी देश या काल में बृहस्पति नहीं हो
सकते; क्या ऐसा कहना ठीक है ? मीमांसा दर्शन के प्रणेता जैमिनि,
हजार शाखाओं में विभक्त वेद के ज्ञाता, अश्वमेधादि यज्ञ करनेवाले — ये
सब इस देश तथा इस काल में नहीं हैं अतः वे किसी देश या काल
में नहीं हो सकते यह कहना क्या उचित होगा ? उसी प्रकार इस देश
तथा समय को देखकर सभी देश तथा समयों में सर्वज्ञ का अभाव मानना
अनुचित है ।

१ सदृशकल्पकानाम् ।

२ देशकालत्वादेव हेतुः हेत्वाभासः । ३ तव मते ।

४ देशकालयोः सर्वज्ञसहितत्वमस्तु ।

५ हेतुना देशकालौ सर्वज्ञरहितौ साध्येते, पराभ्युप-

गमात् सर्वज्ञसहितौ देशकालौ भवत इतिकालात्ययापदिष्टत्वं हेतोः । ६ दूषणान्तरम् ।

७ सर्वज्ञो नास्तीति प्रसाधयताम् । ८ लोकायतानां मूलगुरु सुरगुरु मीमांसकानां मतस्य

कर्ता जैमिनि ।

[२८. वेदस्यापौरुषेयत्वनिरासः ।]

यदप्यनूद्य प्रत्यवोचत्^१-अथ सर्वज्ञप्रणीतागमाभावेऽपि अपौरुषेयाग-
मसद्भावात् स एव जीवस्थानाद्यनन्तत्वमावेदयतीति चेन्न, आगमस्यापौ-
रुषेयत्वाभावात्, तथा हि वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कादम्बरी-
वाक्यवदिति, तत् तथैव । आगमस्य सर्वज्ञप्रणीतत्वेन पौरुषेयत्वाभ्युप-
गमात् ।

अथापौरुषेयो वेदः अनवच्छिन्नसंप्रदायत्वे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्
आकाशवदित्यपौरुषेयत्वसिद्धिरिति चेन्न । हेतोर्विशेष्यासिद्धत्वात्^२ ।
तथा हि । अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं वादिनः^३ प्रतिवादिन^४ सर्वस्य^५ वा । वादि-
नश्चेत्^६कर्तुरनुपलब्धेरभावाद्^७ वा । आद्यपक्षे पिठकत्रयेऽपि वादिनः
कर्तुरनुपलब्धेरस्मर्यमाणकर्तृकत्वसद्भावेनापौरुषेयत्वात् तस्यापि
प्रामाण्यं प्रसज्यते । ततस्तदुक्तानुष्ठानेऽपि मीमांसकाः प्रवर्तेरन् । अथ

२८ वेदके अपौरुषेयत्वका निरास—कादम्बरी आदि के
वाक्यों के समान सभी वाक्य पुरुषकृत होते हैं अतः वेदवाक्य भी
पुरुषकृत हैं यह चार्वाकों का अनुमान जैन दार्शनिकों को भी मान्य है ।
जैनदर्शन को मान्य आगम सर्वज्ञप्रणीत हैं अतः वे पुरुषकृत ही हैं ।

वेद के अपौरुषेय होने में मीमांसकों द्वारा प्रस्तुत किया गया
अनुमान इस प्रकार है — वेद के अध्ययन की परम्परा अविच्छिन्न है
किन्तु उस के कर्ता कौन हैं इम का किसी को स्मरण नहीं है अतः
आकाश आदि के समान वेद का भी कोई कर्ता नहीं है (यदि कोई
कर्ता होता तो किसी को उस का स्मरण होता) । किन्तु यह अनुमान
सदोष है । कर्ता का स्मरण नहीं है अतः कर्ता ही नहीं है यह कथन
ठीक नहीं । उदाहरणार्थ, मीमांसकों को इस का स्मरण नहीं है कि
पिठकत्रय के कर्ता कौन थे । फिर पिठकत्रय को भी अपौरुषेय और
प्रमाणभूत क्यों नहीं माना जाता ? यदि कहें कि बौद्ध लोग पिठकत्रय

१ चार्वाको वदति । २ अस्मर्यमाणकर्तृत्व विशेष्यम् । ३ मीमांसकस्य । ४ बौद्धादे ।
५ उभयवादिप्रतिवादिनोर्वा । ६ अस्मर्यमाणकर्तृत्वम् । ७ केवलमभावाद् वा अस्मर्य-
माणकर्तृत्वम् । ८ पिठकत्रयस्यापि । ९ पिठकत्रयेः १० पिठकत्रये वेदेऽपि
अस्मर्यमाणकर्तृत्व समानम् । ११ मीमांसक ।

तत्र सौगतैः कर्तुरङ्गीकरणात् पौरुषेयत्वेनाप्रामाण्यमिति चेत् तर्हि वेदेऽपि सौगतैः कर्तुरङ्गीकरणात् पौरुषेयत्वेन अप्रामाण्यमस्त्वविशेषात्^{१०} । अथ^{११} कर्तुरभावाद् वादिनोऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वमिति चेत् कुतः कर्तुरभावो निश्चीयते । अस्मादनुमाना^{१२}दिति चेन्न । इतराश्रयप्रसंगात् । वेदे वादिनः कर्तुरभावनिश्चये वादिनोऽस्मर्यमाणकर्तृत्वसिद्धिः । वादिनोऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वसिद्धौ वेदे वादिनः कर्तुरभावनिश्चय इति । अथ वेदस्य प्रामाण्योपपत्त्या कर्तुरभावो निश्चीयते इति चेन्न । अत्रापीतरेतराश्रयापत्तेः । वेदस्य कर्तुरभावनिश्चये प्रामाण्योपपत्तिः प्रामाण्योपपत्त्या कर्तुरभावनिश्चय इति । सर्वज्ञप्रणीतत्वेनापि प्रामाण्योपपत्तेश्च । सर्वज्ञो नास्तीति चेन्न । तस्य प्रागेव सद्भावसमर्थनात् ।

तस्माद् वादिनोऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वं हेतुर्न भवति । नापि प्रतिवा-

को पुरुषकृत मानते हैं अतः वह अप्रमाण है तो उत्तर में कहा जा सकता है कि बौद्ध लोग वेद को भी पुरुषकृत मानते हैं अतः वेद भी अप्रमाण होंगे — इन दोनों में कोई विशेष भेद नहीं है ।

वेद का कर्ता ही नहीं है अतः उस का स्मरण नहीं हो सकता ऐसा कहें तो यह परस्पराश्रय होगा — पहले आपने कहा कि स्मरण नहीं होता इस लिए कर्ता नहीं है तथा अब कहते हैं कि कर्ता नहीं है इस लिए स्मरण नहीं होता । अतः इस को सिद्ध करने के लिए कोई स्वतन्त्र प्रमाण चाहिए । वेद प्रमाणभूत हैं अतः कर्ता से रहित हैं यह कथन भी इसी प्रकार परस्पराश्रित है — पहले कहा है कि वेद अपौरुषेय हैं इस लिए प्रमाण हैं तथा अब कहते हैं कि वेद प्रमाण हैं अतः अपौरुषेय हैं । तथा हमने पहले स्पष्ट किया ही है कि आगम सर्वज्ञ-प्रणीत होने से प्रमाणभूत होते हैं — प्रमाण होने के लिए अपौरुषेय होना जरूरी नहीं ।

दूसरी बात यह है कि वेदके कर्ता का स्मरण नहीं है यह

१ अपौरुषेयो वेद अनवच्छिन्नसंप्रदायत्वे सत्यस्मर्यमाण कर्तृकत्वात् । २ अस्मर्यमाणकर्तृकत्वम् । ३ बौद्ध-वेदस्य कर्तृन् अष्टकइत्यनुमानात् । पुरुषान् वदति आदिशब्देन जन-वेदस्य कर्तारं कालासुर वदति नैयायिक ईश्वर वदति । ४ नैयायिकादिभि ।

दिनः^२, अग्निद्धत्वात् । कुतः वेदे प्रतिवादिभिरष्टकादिकर्तुः^३ स्मरणात् । अथ परेषामष्टकाद्यनेककर्तृविप्रतिपत्त्या वेदे कर्तुरभाव एवेति चेन्न । कर्तृमात्रे वि प्रतिपत्त्यभावात् । तन्नामविशेषे विप्रतिपत्तिः । ततो न प्रतिवादिनो अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं हेतुः । नापि सर्वस्य । अमीमांसकैः^४ सर्वैस्तत्र कर्तुः स्मरणात् ।

अथ तत्स्मरणस्यानुभवजनितसंस्कारजत्वात्^१ वेदे कर्ता केन प्रमाणेनानुभूतो यतः स्मर्यत इति चेत् वृद्धोपदेशात् वाक्यत्वादनुमानाच्चेति ब्रूमः^३ । किं च त्रिकालत्रिलोकोदरवर्तिसर्वात्मचेतोवृत्ति विशेषविज्ञानरहितो मीमांसकः कथं वेदे सर्वेषां कर्तृस्मरणाभावं निश्चिनुयात् । तथा जानत स्वस्यैव सर्वज्ञत्वेनागमकर्तृत्वप्रसंगात् । अथ^४

वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम् ।

वेदाध्ययनवाच्यत्वाद्बुनाध्ययनं यथा ॥

(मीमांसाश्लोकवार्तिक पृ. १४९)

कथन भी ठीक नहीं — बौद्धों को स्मरण है कि वेद के कर्ता अष्टक आदि ऋषि हैं । इस पर आक्षेप करते हैं कि प्रतिपक्षियों में वेदके कर्ता के बारे में एकमत नहीं है अतः उन के कथन विश्वसनीय नहीं हैं । किन्तु प्रतिपक्षियों में वेदके कर्ता के नाम के बारेमें मतभेद होने पर भी ' वेद का कोई कर्ता था ' इस विषय में एकमत है । अतः वेद के कर्ता का स्मरण ही नहीं है यह कहना उचित नहीं ।

मीमांसकों का एक आक्षेप यह है कि जिसे एक बार किसी चीज का अनुभव हुआ है उसे ही उस का स्मरण हो सकता है । प्रतिवादी को वेद-कर्ता का अनुभव नहीं हुआ है अतः स्मरण भी नहीं हो सकता । उत्तर यह है कि प्रत्यक्ष अनुभव न होने पर भी वृद्धों के उपदेश से वेद-कर्ता का स्मरण हो सकता है । तथा वाक्य पुरुषकृत होते हैं इस अनुमान से भी वेद के कर्ता का अनुमान हो सकता है । दूसरे, सभी प्रदेशों में सभी समयों में सभी पुरुषों को वेद-कर्ता की स्मृति नहीं है इसका ज्ञान मीमांसकों को कैसे हुआ ? यदि ऐसा ज्ञान हो सकता है तब तो मीमांसक सर्वज्ञ ही सिद्ध होंगे ।

१ वेदकर्तुः स्मरणस्य । २ वेदकर्तृस्मरणं तु अनुभवसंस्कारजं भवति तर्हि वेदकर्तुः स्मरणस्य अनुभवः केन प्रमाणेन । ३ वयं जैनः । ४ मीमांसकः वेदस्यापौरुषेयत्वस्थापनार्थं श्लोकः प्राह ।

इति वेदाध्ययनस्यानादित्वसिद्धिरिति चेन्न । आपस्तम्बसूत्राध्ययनेन
 बौधायनकल्पसूत्राध्ययनेन काण्वशाखाध्ययनादिना हेतोर्व्यभिचारात् ।
 तेषां वेदाध्ययनवाच्यत्वसद्भावेऽपि अनादितो गुर्वध्ययनपूर्वकत्वाभावात् ।
 किं च इदानीन्तनप्रवर्तनां दृष्ट्वा कालान्तरेऽपि तथा' प्रवर्तनां प्रसाध्यतो
 मीमांसकस्य पिटकत्रयादीनामप्यनादित्वेन अपौरुषेयत्वात् प्रामाण्यं
 प्रसज्यते । तथा हि ।

पिटकाध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम् ।

पिटकाध्ययनवाच्यत्वाद्गुणाध्ययनं यथा ॥ (स्याद्वादसिद्धि १०-३०)

इति । ततश्च तदुक्तानुष्ठानेऽपि मीमांसकाः प्रवर्तंरन्नविशेषात् । तस्माद्
 वेदपिटकयोः पौरुषेयत्वापौरुषेयत्वाविशेषेऽपि' मीमांसकाः वेदोपतानुष्ठाने
 प्रवर्तन्ते इति पक्षपात एवावशिष्यते । ननु

‘ जैसे इस समय वेद का अध्ययन गुरु से किया जाता है वैसे
 सर्वदा होता है — वेदाध्ययन अत्रिच्छिन्न गुरुपरम्परा से चलता है ’ अतः
 वह अनादि है — किसी व्यक्ति द्वारा शुरू किया हुआ नहीं है यह
 अनुमान मीमांसक प्रस्तुत करते हैं । किन्तु यह कथन सदोष है । आप-
 स्तम्ब सूत्र, बौधायन कल्पसूत्र, काण्व शाखा इन नामों से ही स्पष्ट है
 कि आपस्तम्ब, बौधायन, काण्व आदि आचार्यों ने वेदाध्ययन की उस
 उस शाखा का प्रारम्भ किया है । अतः वेदाध्ययन की परम्परा अनादि
 नहीं है । दूसरे, इस समय वेद का ही अध्ययन गुरुपरम्परा से चलता
 है ऐसा नहीं — पिटकत्रय का अध्ययन भी गुरुपरम्परा से ही चलता है ।
 फिर मीमांसक पिटकत्रय को प्रमाणभूत मानकर क्यों नहीं चलते ? यदि
 बौद्ध पिटकत्रय को पुरुषकृत मानते हैं अतः वे अप्रमाण हैं ऐसा कहें तो
 बौद्धों के ही कथनानुसार वेद को भी पुरुषकृत अतः अप्रमाण मानना
 होगा । अतः वेद और पिटकत्रय के प्रमाण भूत होने में अन्तर करना
 पक्षपात का ही द्योतक होगा — युक्तिवाद का नहीं ।

१ यथा इदानीन्तनकाले वेदस्य कर्ता नास्ति तथा कालान्तरेऽपि । २ पौरुषेयत्व चेत्
 तर्हि वेदेऽपि पौरुषेयत्व पिटकत्रयेऽपि पौरुषेयत्वम् । चेत् वेदे अपौरुषेयत्व तर्हि पिटके
 अपौरुषेयत्वमिति समानत्वात् ।

अतीतानागतौ कालौ वेदकारविवर्जितौ ।

कालशब्दाभिधेयत्वादिदानीतनकालवत् ॥

(तत्त पृ १४३)

इति वेदस्यापारुदेयत्वनिश्चितिरिति चेन्न । यौग्यतापन्तस्याश्वलायनयाज्ञ-
चन्त्यादिप्रयत्नमानकालहेतोर्यभिचारात् । तेषां कालशब्दाभिधेयत्वसद्-
भावेऽपि वेदकारविवर्जितत्वाभावात् । अथ तत्कालानामपि वेदकारविव-
र्जितत्वं प्रमाधरत इति चेन्न । कल्पमन्त्रकर्तृवैधायनस्य आपस्तम्बसूत्र-
कर्तृगणस्यस्यस्य आश्वलायनशाप्यकर्तृशाश्वलायनस्य काश्वशाखादिकर्तु-
र्यानवन्द्यशस्त्रकाले सद्भावेन एवै साध्याभावो निश्चित एव स्यात् ।
अथ तेषां तत्कर्तृत्वं केन प्रमाणेन ज्ञायते इति चेन्न । व्यासादीनां भार-
तादिकर्तृत्वं येन प्रमाणेन ज्ञायते तेनैवेति संतोष्यम् । अथ भारतादि-
ग्रन्थाप्रमाने ग्रन्थकारः स्वकीयनाममुद्रां व्यधादिति चेत् तदप्राप्यम्भि ।
' नागयणं प्रविशतीत्याह भगवान् वैधायन ' इत्यादीनां कल्पसूत्रादिषु

यह काल वेदकर्ता से रहित है उसी प्रकार सब काल वेदकर्ता से
रहित होते हैं अतः अतीत समय और आनेवाले समयमें भी वेद के कर्ता
नहीं हो सकते यह अनुमान प्रस्तुत किया गया है । किन्तु यह भी
पूर्वोक्त दोष में दूषित है । विविध वैदिक ग्रन्थों के कर्ता यौग्यता,
आपस्तम्ब, आश्वलायन, याज्ञवल्क्य आदि जिन अतीत समय में थे उम
समय में वेदकर्ता से रहित कैसे कहा जा सकता है ? जैसे महाभारत
आदि ग्रन्थों के रचयिता व्यास आदि ऋषि थे उसी प्रकार विभिन्न
वैदिक ग्रन्थों के रचयिता आपस्तम्ब आदि ऋषि थे उन उन दोनों में
कहीं तन्त्रा हीत नहीं है । भारतादि ग्रन्थों के अन्त में ग्रन्थकार के नाम
पाये जाने हैं जिसे वैदिक ग्रन्थों के अन्त में नहीं पाये जाते अतः उन
ग्रन्थों का कोई कर्ता नहीं था कर्ता भी उचित नहीं । एक तो वेद
वैदिक ग्रन्थों में कर्ता का नाम पाया जाता है — जैसे कि वैधायन यज्ञ-
सूत्र में ' एत नागयणं प्रविश करवा है ऐसा भगवान् वैशयन ने कहा
है ' यह उद्धृत है । हमारे सिद्ध नाम न मिलने में कोई गलत कर्तव्य

१ यौग्यतापन्तः । २ वेदकारविवर्जितः इति भाष्यम् । ३ कल्पसूत्रादीं आ-
श्वलायनशाप्यसूत्राणि ।

श्रवणात् । किं च इदानीमपि केचन कवयः स्वनाममुद्रां ग्रन्थेषु न विरचयन्ति एतावता तेषामपौरुषेयत्वं स्यात् ।

[२९. वेदकर्तृसूचकानि वैदिकवाक्यानि ।]

अथापौरुषेयो वेदः कर्तुरूपलम्भकप्रमाणरहितत्वात् आकाशवदित्य-
पौरुषेयत्वसिद्धिरिति चेन्न । हेतोरसिद्धत्वात् । कर्तुरूपलम्भकप्रमाणस्या-
गमस्य सद्भावात् । तथा हि । ' प्रजापतिर्वा इद्रमेक आसीन् नाहरासीन्
न रात्रिरासीत् स तपोऽतप्यत तस्मात् तपस्तेपानाच्चतुरो वेदा अजायन्त '
इत्यादीनां बहुलमुपलम्भान् । अथ आगमवाक्यानां कार्यार्थे^१ प्रामाण्यात्
सिद्धार्थप्रतिपादने^२ प्रामाण्याभाव इति चेन्न । तेषां सिद्धार्थेऽपि प्रामाण्य-
सद्भावात् । आगमः सिद्धार्थेऽपि प्रमाणम् अव्यभिचारप्रमाणत्वात् प्रत्यक्ष-

रहित नहीं हो जाता — इस समय भी कुछ कवि अपना नाम लिखे
बिना ग्रन्थ-रचना करते हैं किन्तु इतने से उनके ग्रन्थ अपौरुषेय नहीं
हो सकते ।

२९. वेदकर्ता के सूचक वैदिक वाक्य—आकाश के कर्ता का
किसी प्रमाण से ज्ञान नहीं होता उसी प्रकार वेद के कर्ता का भी किसी
प्रमाण से ज्ञान नहीं होता अतः वेद का कोई कर्ता नहीं है यह कथन
भी ठीक नहीं । वेद के कर्ता के विषय में वैदिक ग्रन्थों के ही आगम-
प्रमाण मिलते हैं — जैसे कि कहा है, ' उस समय दिन नहीं था, रात
भी नहीं थी, सिर्फ एक प्रजापति था, उसने तप किया, उस के तप
करने से चार वेद उत्पन्न हुए । ' इस पर मीमांसकों का उत्तर है कि
आगम के कार्यविषयक वाक्य तो प्रमाण हैं — सिद्ध अर्थों के विषय के
वाक्य प्रमाण नहीं हैं । किन्तु आगम में ऐसा भेद करना उचित नहीं ।
जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण कार्य और सिद्ध दोनों अर्थों में प्रमाण होता है वैसे
सभी प्रमाण होते हैं अतः आगम को भी कार्य और सिद्ध दोनों
विषयों में प्रमाण मानना चाहिए । इस पर मीमांसक आक्षेप करते

१ अग्निष्टोमात् स्वर्गो भवति इत्यादि कार्यार्थप्रामाण्यं । २ सर्वज्ञो बभूवेत्यादि
सिद्धार्थ ।

चरिति । ननु पदानां कार्यान्वितत्वार्थनियतत्वेन कार्यार्थं प्रामाण्यनियमान्
 नेतां प्रत्यक्षप्रमाणैः सिद्धार्थं प्रामाण्यं वस्तुं न पार्यत इति चेत् । पदानां
 योग्येनगान्वितत्वार्थनियतत्वेन कार्यान्वितत्वार्थनियतत्वामायात् । प्रियाद-
 पदानि पदानि' न कार्यान्वितत्वार्थनियतानि पदन्वात् कार्यपदचरिति ।
 किं च 'तन्मात्रं तपस्तेषानान्चतुरो वेदा अजायन्त' इति वेदकर्तार-
 माराधयेत् ननुक्तानुष्ठाने प्रयत्नेत्यादि कार्यपदान्वितत्वैतापि तेषां
 प्रामाण्यसद्भावात् वेदकर्तृरुपलम्भरूपप्रमाणमिति । अथ लिङ्गार्थानां
 मानान्तगपूर्वापूर्वाभिधानादहप्रवाचकत्वात् नान्यथाचकन्वमस्तीति चेत् ।
 लिङ्गादिप्रत्ययान्ता न मानान्तरापूर्ववाचसा पदन्वात् पदान्तरस्यम् इति
 लिङ्गार्थानामहप्रवाचकमित्येः । किं च अहप्रत्ययपि

मानान्तरप्रमेयत्वेऽपूर्वतां हानिरिष्यते ।

तन्वाप्रमेयतायां तु न तत्र पदसंगतिः ॥

हैं कि आगम प्रमाण शब्दों पर आश्रित है और शब्द अपने
 कार्यपद अर्थ में नियत हैं अतः आगम कार्यविषय में ही प्रमाण
 है — प्रत्यक्ष प्रमाण शब्दोंपर आश्रित नहीं है अतः उन में ऐसी
 मर्यादा नहीं है । किन्तु यह आश्रय उचित नहीं । एक तो शब्द कार्य-
 पद अर्थ में ही नियत होते हैं एका कोई नियत नहीं है — भिन्न अर्थों के
 लिये भी शब्दों का प्रयोग होता है । दूसरे, आगम को कार्यविषय में
 ही प्रमाण मान कर भी उपर्युक्त आगमशास्त्र का स्वीकरण ही सकता
 है — क्या जा सकता है कि प्रजापति वेद के रत्ना हैं अतः उनकी
 आगमना करनी चाहिए यह तात्पर्य है । वेदों में जो क्रियापद हैं उन से
 वही अह अर्थ निकलता है जो अन्य प्रमाणों से प्राप्त न होता है —
 यह मीमांसकों का कहना है । किन्तु जैसे शब्द एक तथा अन्य
 दोनों विषयों में प्रयुक्त होते हैं वैसे ही वेद के शब्द भी प्रयुक्त रूप हैं
 अतः वे अह विषय को ही व्यक्त करते हैं ऐसा नियत करना उचित
 नहीं । उन विषय में पूर्ववर्ती आचार्य ने क्या भी है — 'यदि अन्य को'

१ वेदशास्त्र । २ शब्द । ३ वेदशास्त्र । ४ शब्द । ५ न वेदशास्त्र
 शास्त्रेण प्रमेयत्वम् ।

इति उभयपक्षेऽपि मीमांसकानां दोषसद्भावाददृष्टस्य मानान्तरगोचरत्वं लिङ्गादीनामदृष्टान्यवाचकत्वं च स्वीकर्तव्यम् । तथा च 'तस्मात् तपस्तेपानाच्चतुरो वेदा अजायन्त' इति प्रमाणभूतादागमाद् वेदस्य सकर्तृकत्वसिद्धेः कर्तुरूपलम्भकप्रमाणरहितत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः ।

अथ कार्यान्वयरहितवाक्यानां^१ प्रमितिजनकत्वाभावात् प्रमाणभूतत्वं नास्तीति चेन्न । प्रमितिजनकत्वसद्भावात् । तथा हि । तद्वाक्यश्रवणाद् व्युत्पन्नानां क्वचिदर्थे प्रतीतिर्जायते न वा । न जायते इति वक्तुं नोचितम् । शब्दशब्दार्थवेदिनामन्वितार्थसुशब्दसंदर्भश्रवणादर्थप्रतीतिजनननियमात् । अथ प्रतीतिर्जायते तत्प्रमाणं न भवत्यप्रमाणमेव तत्प्रतीतेः स्मरणरूपत्वादिति चेन्न । स्मरणस्यानुभवजनितसंस्कारजत्वात् प्राक्तनप्रमया प्रमितत्वेन वेदकर्तुरनुभवसिद्धिप्रसंगात् । तथा च कर्तुरूपलम्भकप्रमाणरहितत्वादित्यसिद्धो हेतुः । अथ तदनुभवजनितसंस्कारजं स्मरणं न भवत्य।

आगम से भिन्न प्रमाण का विषय मानते हैं तो वह अपूर्व विषय नहीं रहेगा । किन्तु अन्य प्रमाणों से अदृष्ट का ज्ञान नहीं होता यह मानें तो शब्दों द्वारा उस का वर्णन सम्भव नहीं होगा ।' अतः वेद-प्रतिपादित विषयों का ज्ञान अन्य प्रमाणों से भी होता है तथा वेद के क्रियापद अदृष्ट से भिन्न अन्य पदार्थों का भी वर्णन करते हैं यह स्वीकार करना चाहिए । तदनुसार 'प्रजापति से वेद उत्पन्न हुए' इस वेद-वाक्य से ही वेद के कर्ता का अस्तित्व स्पष्ट होता है ।

कार्यविषय से रहित वाक्य प्रमिति को उत्पन्न नहीं करते अतः वे वाक्य प्रमाण नहीं होते यह मीमांसकों का कथन है । किन्तु यह उचित नहीं । कार्य विषय से रहित वाक्य सुन कर अर्थ की प्रतीति तो होती ही है । फिर प्रमिति उत्पन्न नहीं होती यह कैसे कह सकते हैं ? यहा मीमांसकों का उत्तर है कि कार्यविषय से रहित वाक्य से अर्थ तो प्रतीत होता है किन्तु वह प्रतीति स्मरणरूप है अतः प्रमाण नहीं है । किन्तु यह उत्तर भी मीमांसकों को अन्ततः प्रतिकूल ही सिद्ध होता है । उन के कथनानुसार 'प्रजापति से वेद उत्पन्न हुए' इस प्रस्तुत वाक्य को

न्यत्रैव यावत्प्रकृतितं स्मरणमिति चेत् । स्मरणस्य संस्कारमन्तरेण-
जननासंभवात् । तथा हि । यानि ज्ञानान् अनुभव-प्रतिवसंस्कारजं स्मरणस्यैव
प्रमितस्मरणयत् । तथा चोक्तं शाल्लिकशास्त्रेण ।

प्रमाणमनुमितिः सा स्मृतेरन्या पुनः स्मृतिः ।

पूर्वविज्ञानसंस्कारमापजं ज्ञानमुच्यते ॥

(प्रमाणभाष्य १-२)

इति । तस्माद् घटजन्यापौक्येयत्वाभावात् पौरुषेयत्वेऽपि सर्वज्ञप्रतीत्यदा-
भावाच्च तस्य अप्रामाण्यमेव न्याय ।

[३०. वेदात् बहुसंभवावनिवृत्तः ।]

ननु चेत् । प्रमाणं यदुज्ज्वलपरिमृशितत्वात् आर्द्धव्यति' वेदानां
प्रामाण्यमिति चेत् । तु गुरुत्वात्तेण' हेतोर्यमिच्छात् । अथ
विशिष्टरुज्ज्वलपरिमृशितत्वं हेतुमिति चेत् तर्हि जनानां वैशिष्ट्यं पौन-
स्करजन्यं नानि नो विद्यां नो ज्ञानं अनुभव भी तथा होमा य' स्यत् तोषा
हे ज्यो' हि अनुभव से उपरत संस्कार मे ही स्मरण तोषा है । शाल्लिकशास्त्र
ने स्मृति के विषय में कहा नी है, ' अनुमिति प्रमाण मे ही है तथा त'
स्मृति मे भिन्न होती है । स्मृति त' ज्ञान है तो प' के ज्ञान के संस्कार
मे उपरत तोषा है ।' अतः ' प्रकाशनि मे वेद उपरत प' । इस कारण
तो स्मरणस्य ज्ञानने पर भी उन्नत नहीं तथा नो सकता । तदनुसार वेद
क्षान्तिपर नहीं हो सकते । वेद परिकल्प है किन्तु सर्वज्ञप्रतीति नहीं है
अतः ये प्रमाणभूत नहीं हैं ।

३० वेद बहुसंभवाव नहीं है—' अनुमिति के प्रमाण वेद भी
कल्प तोषा के कारण हैं अतः प्रमाण है य' अनुमान प्रमाण विद्या प्रमाण
है । किन्तु विद्या वेदा ज्ञानों को ज्ञान होता प्रमाणभूत होने पर स्मरण
नहीं है । ज्ञान ज्ञानों के कारण भी बहु-ज्ञानों के कारण है किन्तु
उत्ते वेदादुक्तयो प्रमाण नहीं मानते । अतः कि' उपरत मे तथा तथा है
कि सा स्मरण ज्ञानों की कारणता से प्रमाणभूत होना नहीं है ।

स्कृतम् । वेदोक्तानुष्ठाने प्रवर्तनाज्जनानां वैशिष्ट्यमिति चेन्न । इतरेतरा-
श्रयप्रसंगात् । वेदस्य प्रामाण्याभावे तदुक्तानुष्ठाने प्रवर्तमानानां विशिष्ट-
त्वाभावस्तेषां विशिष्टत्वाभावे विशिष्टबहुवचनपरिगृहीतत्वाभावाद् वेदस्य
प्रामाण्याभाव इति । अथ यौक्तिकबहुजनपरिगृहीतत्वं लिङ्गमिति चेन्न ।
वेदानुग्राहिणां भाट्टप्राभाकरशांकरियभास्करीयनैयायिकवैशेषिकसंश्वर-
सांख्यनिरीश्वरसांख्यानां परस्परं व्याहृतोक्तित्वात् यौक्तिकत्वनिश्चयोपाया-
भावेन हेतोरसिद्धत्वात् । तथा हि । भाट्टप्राभाकराः एकादश नव पदार्थान्
ईश्वरादीन्द्रादिदेवत्वाभावं

ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी ध्रुवासः^१ पर्वता इमे ।

ध्रुवं विश्वमिदं जगत् ध्रुवो राजा विशामयम् ॥

ध्रुवं ते राजा वरुणो ध्रुवं देवो बृहस्पतिः ।

ध्रुवं त इन्द्रश्चाग्निश्च राष्ट्रं धारयतां ध्रुवम् ॥

(ऋग्वेद १०-१७३-४, ५)

इति नित्यत्वेन जगतः सृष्टिसंहाराभावं प्रपञ्चस्य^२ सत्यत्वं जगत्प्रवर्त-

विशिष्ट लोगों की मान्यता वेद को ही प्राप्त है अतः वह प्रमाण है ।
इस पर प्रश्न होता है कि विशिष्ट लोग किन्हें माना जाय ? वेद का
अनुसरण करते हैं वे विशिष्ट हैं यह कहना परस्पराश्रय होगा, क्यों कि
वेद प्रमाण हैं या नहीं यही प्रस्तुत विवाद का विषय है । युक्तिवाद का
आश्रय लेने से विशिष्टता प्राप्त होती है यह कहें तो प्रश्न होता है कि
कि वेद को प्रमाण माननेवाले युक्तिवादो विशिष्टों में अत्यधिक विरोध
क्यों पाया जाता है । भाट्ट भीमासक ग्यारह पदार्थ मानते हैं तथा प्राभाकर
भीमासक नौ पदार्थ मानते हैं । ये दोनों ईश्वर का तथा इन्द्र आदि
देवताओं का अस्तित्व नहीं मानते । ये जगत को नित्य मानते हैं —
जगत की उत्पत्ति और प्रलय पर विश्वास नहीं करते, संसार को सत्य
मानते हैं, जगत की स्थिति हमेशा ऐसी ही रहती है जैसी इस समय
है यह मानते हैं तथा आत्माओं की संख्या भी बहुत मानते हैं । वे
जगत की नित्यता में निम्न वेदवाक्य आधार के रूप में प्रस्तुत करते हैं,
‘ यह आकाश तथा पृथ्वी, पर्वत तथा सम्पूर्ण जगत ध्रुव हैं उसी प्रकार

१ ध्रुवा ध्रुवासः सारस्वते स्त । २ जगतः ।

नाया स्वयंदा ईश्वरभावमान्तानात्वं च स्वमर्थयन्ते । जांशरीगमान्शरीयास्तु
 'तन्माजान्तन' आकाश-संभूत आकाशाद् वायु-शायोग्निः प्रोक्ताः
 इन्द्रियः पृथ्वी पृथिव्या ओरग्नयः ओरधिभ्योऽयम् पद्मान् पुत्रः ' (शंति-
 संगीतनिर् २-१-१) इत्याहुपनिन्द्यान्शरीश्वरादिदेवतासङ्घातं जगतः
 सृष्टिसंहारक्रम पुनश्च

स्वै धी राल्यिदं द्रव्यं नेह नात्तान्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तं पश्यन्ति कश्चन ॥

(छान्दोग्योपनि २-१४-१)

इत्यात्मन षड्व्य प्रपञ्चमिथ्यात्वं च स्वमर्थयन्ति । तत्रापि भान्शरीया
 प्रपञ्च-सकानात् प्रपञ्चस्य मेधाभेदसत्यत्वं च वर्णयन्ति मायायाग्नि-
 स्त्वमेवमेवेति । वैश्वानर-प्रेमेरिक्तान्तु षोडश षट् परार्थान्

यद् प्रजाओं च गता भी भूत गं । गता वरुण, देव वृक्षानि, इन्द्र
 तथा अग्नि गुहारे राघव हो ध्रुव चनाए । ' इस के विपरीत जांशरीय
 तथा भास्वरीय वेदान्ती ईश्वर तथा देवताओं का अस्तित्व मानते हैं,
 जगत की उत्पत्ति और प्रलय मानते हैं, अपना एक ही मानते हैं तथा
 संहार को मिथ्या कहते हैं । इन के प्रजापति वेदान्त इस प्रकार हैं—
 'उम आना मे आकाश उत्पन्न हुआ, आकाश मे वायु, वायु मे अग्नि,
 अग्नि मे जल, जल मे पृथ्वी, पृथ्वी मे आंध्रि (यत्स्वनि), आंध्रि मे
 अन्न तथा अन्न मे पुत्र उत्पन्न हुआ । ' 'यद् सद् सद् ही है, यद्वा
 नाना भूत नही है, सब उसके प्रभाव को देखते हैं, उसे कोट्टे नहीं
 देखते । ' उन मे भी परस्पर मतभेद है— जांशरीय तो मिर्क अनेक
 ही मानते हैं, भास्वरीय प्रजा और प्रलय मे मेधाभेद मानते हैं । वैश्व-
 ानिक सोचए पदार्थ मानते हैं आर वैश्वेदिक द्वा पदार्थ मानते हैं । ये
 दोनों जगत की उत्पत्ति और प्रलय मानते हैं, ईश्वर और देवताओं का
 अस्तित्व मानते हैं, प्रलय सद् मानते हैं तथा आनाओं की संहार
 चरण मानते हैं । इन के प्रजापति वेदान्त ये हैं— 'यद् एह देव ही
 जो पृथ्वी तथा आकाश को उत्पन्न करता है, इस की अग्नि सृष्टि है,

विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुस्त विश्वतःपात् ।
शं बाहुभ्यां धमति संपतत्रै घावाभूमी जनयन् देव एकः ॥

(श्वेताश्वतरोपनिषत् ३-३)

इत्यादि सृष्टिसंहारक्रमम् ईश्वरादिदेवतासद्भावं प्रपञ्चस्य सत्यत्वमात्मना-
नात्वादिकं च समर्थयन्ते । सेश्वरसांख्यास्तु,

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः ।

ऊरू तदस्य यद् वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥

चन्द्रमा मनसो जातः चक्षुषः सूर्योऽजायत ।

मुखादिन्द्रश्चाग्निश्च प्राणाद् वायुरजायत ॥

(ऋग्वेद १०-१०-११, १२)

इत्यादि सृष्टिसंहारक्रमम् ईश्वरादिदेवतासद्भावं वर्णयन्ति । निरीश्वर-
सांख्यास्तु,

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः ।

तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥

(सांख्यकारिका २२)

इस के मुख, बाहु तथा पैर सर्वत्र हैं तथा यह अपने बाहुओं से कल्याण का निर्माण करता है ।

सेश्वरसाख्य दर्शन के अनुयायी भी ईश्वर व देवताओं को तथा सृष्टि और संहार को मानते हैं तथा आधार के रूप में ये वेदवाक्य प्रस्तुत करते हैं — ‘ उस (जगद्व्यापी पुरुष) का मुख ही ब्राह्मण थे, क्षत्रिय उस के बाहु थे, वैश्य उस की जघाएं थे । तथा शूद्र उस के पैरों से उत्पन्न हुए थे । उस के मन से चन्द्रमा, आंखों से सूर्य, मुख से इन्द्र तथा अग्नि एवं श्वास से वायु उत्पन्न हुआ था । ’

निरीश्वर साख्य दार्शनिक ईश्वरादि देवताओं को नहीं मानते, आत्मा को भोक्ता मानते है किन्तु कर्ता नहीं मानते, आत्मा को ज्ञान से रहित, सर्वदा शुद्ध मानते हैं । इन के मत में जगत के सृष्टि तथा संहार का क्रम इस प्रकार है — ‘ प्रकृति से महत्, उस से अहंकार, उस से सोलह तत्त्वों का समुदाय तथा उन सोलह में से पाच (तन्मात्रों) से पाच भूत आविर्भूत होते हैं । ’

इत्यादि सुदृष्टिज्ञानप्रमत्तौ स्वरादिदेवताभाषमात्मतामत्र न्यूनोक्तव्यताना-
 दिरहितत्वप्रमाणव्यादिकं यज्ञस्त्विति परस्परगयातनोक्तिव्याः वेदान्त-
 न्यायिणः यान्तिस्व्याभाषो निरूप्यते । तथा च यौनिकप्रमाणपरिग्रही-
 तव्यादित्यभिप्रेत्येवमात्मनः । आद्यैरेवदित्यस्यैव अनुबन्धन्य प्रामाण्ये
 तदुक्तौ ग्यायगणे नियमेन व्यापित्येवित्यत्र न्यायः, न चैवं, तन्मात्रानुबन्ध-
 न्य प्रामाण्यभाषायात् साध्यविरक्तौ दृष्टान्तः न्यायः ।

[३१ वेदान्तसर्वप्रमाणम् ।]

ननु

चोदनात्तन्निता वृत्तिः प्रमाणं शोभ्यतिने ।

कारणं ज्ञेयमानव्यावृत्तिहातीत्येवमुक्तिः ॥

(अर्थः चोदनात् १०२)

इत्येतदनुमानान्चोदनात्तं प्रामाण्यमिति चेत् । शोभ्यतिने कारण-
 ज्ञेयमानव्यादिति हेतोरगमित्यन्तः । पुन इति चेत् चोदनात्तं शोभ्यति-
 तन्मात्रभवत् । यथामिति चेत् भीमान्तैश्चोदनात्तं सर्वप्रमाणत्वानभ्यु-

क्त प्रमाणविक्रमदर्शनो मे परस्पर विरोध इत्यादि प्रमाण है कि
 उन सब को यथिवादी कहना सम्भव नहीं । उन सिद्ध यथिवादी ब्रह्मण
 वेद को प्रमाण मानना है यह कहना भी सत्य होता है । यहाँ कि यत्-
 सम्भव होने में आद्युक्त का जो उदाहरण दिया है वह भी निरायोगी
 है त्यों कि आद्युक्त कोई पूर्ण प्रमाण नहीं है, यदि वह पूर्ण प्रमाण
 होता तो उस में नियमपूर्ति सब व्याप्तियां न होती किन्तु ऐसा होता
 नहीं है । इस वेदों की प्रमाणात् में आद्युक्त का उदाहरण सत्य है ।

३१. वेद सद्रोष है—अनुमान, ज्ञान पुनः ता तन्मत्त तथा
 प्रमाण ये निर्दोष कारणों में उपलब्ध होने पर प्रमाण होते हैं तथा प्रमाण
 वेदमत्तों की प्रमाणा भी प्रमाण है त्यों कि यह निर्दोष कारणों में उपलब्ध
 होती है — यह भीमान्तों का कथन है । किन्तु यह उचित नहीं । वेद
 सद्रोषप्रणीत नहीं है इस में दोषरहित नहीं हो सकते और इसी सिद्ध
 प्रमाण भी नहीं हो सकते । इस पर आदेश है कि भीमान्त वेदों की
 सद्रोष प्रणीत नहीं मानते किन्तु भीमान्त वेदों को सर्वत्र ईश्वर के द्वारा

पगमात् । अथ नैयायिकादिभिश्चोदनानां सर्वज्ञप्रणीतत्वाभ्युपगमात् तन्मते तासां दोषवर्जितत्वसंभवात् तज्जनिता बुद्धिः प्रमाणं भविष्यतीति चेन्न । तैरुक्तभर्गादीनां^१ सर्वज्ञत्वाभावस्य प्रागेव^२ प्रमाणेन प्रतिपादितत्वात् । अथापौरुषेयत्वेन चोदनानां दोषवर्जितत्वसंभवात् तज्जनिता बुद्धिः प्रमाणमिति चेन्न । चोदनानामपौरुषेयत्वस्य प्रागेव प्रबन्धेन प्रतिषिद्धत्वात् ।

ननु वेदाः प्रमाणम् अबाधितविषयत्वात् आयुर्वेदवदिति वेदानां प्रामाण्यसिद्धिरिति चेन्न । अबाधितविषयत्वस्य हेतोरसिद्धत्वात् । तथा हि । 'आत्मनः आकाशः संभूत' इत्यादिदशोपनिषद्वाक्यानां नैयायिक-वैशेषिकैर्बाधितत्वात् । विश्वतश्चक्षुरित्यादीनां^३ वेदान्तिभिर्बाधितत्वात् । तदुभयेषां^४ मीमांसकैर्बाधितत्वात् । 'अलावूनि मज्जन्ति, ग्रावाणः प्लवन्ते, अन्धो मणिमबिन्धत् तमनङ्गुलिरावयत्', (तैत्तिरीयारण्यक १-११-५) उत्ताना वै देवगवा वहन्ति' (आपस्तम्ब श्रौतसूत्र ११-७-६) इत्यादि-वाक्यानां सकलयौक्तिकैर्बाधितत्वात् अबाधितविषयत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः । आयुर्वेदे अबाधितविषयत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्तश्च ।

निर्मित मानते हैं अतः उन के प्रमाण होने में क्या हानि है ? उत्तर यह है कि नैयायिक जिस ईश्वर को मानते हैं वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता यह हमने पहले ही स्पष्ट किया है । वेद अपौरुषेय हैं अतः निर्दोष हैं यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि वेद अपौरुषेय नहीं हो सकते यह हमने पहले विस्तार से स्पष्ट किया है ।

वेदवाक्य प्रमाण हैं क्यों कि आयुर्वेद के समान वेदवाक्य भी अत्र प्रमाणों से बाधित नहीं होने — यह मीमांसकों का अनुमान है । किन्तु यह उचित नहीं । 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' आदि वेदवाक्यों को नैयायिक बाधित समझते हैं । 'उस के चक्षुः सर्वत्र हैं' आदि वेदवाक्यों को वेदान्ती बाधित मानते हैं । मीमांसक इन दोनों को गलत कहते हैं । कुछ वाक्य तो सब को अमान्य होने जैसे है, जैसे कि — 'तूबी डूबती है, पत्थर तैरते हैं, अन्धे ने मणि को बाँधा, बिना उंगली के उस में डोरा डाला, देवों की गायें उलटी बहती हैं' आदि

इत्यादि सृष्टिसंहारक्रममीश्वरादिदेवताभावमात्मनामकर्तृत्वभोक्तृत्वज्ञाना-
दिरहितत्वसदाशुद्धत्वादिकं वर्णयन्तीति परस्परव्याहतोक्तित्वाद् वेदानु-
सारिणां यौक्तिकत्वाभावो निश्चीयते । तथा च यौक्तिकवहुजनपरिगृही-
तत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः । आयुर्वेदवदित्यत्रापि आयुर्वेदस्य प्रामाण्ये
तदुक्तौषधाचरणे नियमेन व्याधिपरिहारः स्यात्, न चैवं, तस्मादायुर्वे-
दस्य प्रामाण्याभावात् साध्यविकलो दृष्टान्तः स्यात् ।

[३१. वेदानां सदोषत्वम् ।]

ननु

चोदना^१जनिता बुद्धिः प्रमाणं दोषवर्जितैः ।

कारणै^२र्जन्यमानत्वात् लिङ्गातोक्त्यक्षबुद्धिबत् ॥

(मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. १०२)

इत्येतदनुमानाच्चोदनानां प्रामाण्यसिद्धिरिति चेन्न । दोषवर्जितैः कारणै-
र्जन्यमानत्वादिति हेतोरसिद्धत्वात् । कुत इति चेत् चोदनानां दोषवर्जि-
तत्वासंभवात् । कथमिति चेत् मीमांसकैश्चोदनानां सर्वज्ञप्रणीतत्वानभ्यु-

इस प्रकार वैदिक दर्शनों में परस्पर विरोध इतना प्रबल है कि
उन सब को युक्तिवादी कहना सम्भव नहीं । इस लिए युक्तिवादी बहुमत
वेद को प्रमाण मानता है यह कहना भी व्यर्थ होता है । वेदों के बहु-
सम्मत होने में आयुर्वेद का जो उदाहरण दिया है वह भी निरुपयोगी
है क्यों कि आयुर्वेद कोई पूर्ण प्रमाण नहीं है, यदि वह पूर्ण प्रमाण
होता तो उस से नियमपूर्वक सब व्याधिया दूर होतीं किन्तु ऐसा होता
नहीं है । अतः वेदों की प्रमाणता में आयुर्वेद का उदाहरण व्यर्थ है ।

३१. वेद सदोष है—अनुमान, आप्त पुरुष का वचन तथा
प्रत्यक्ष ये निर्दोष कारणों से उत्पन्न होने पर प्रमाण होते हैं उसी प्रकार
वेदवाक्यों की प्रेरणा भी प्रमाण है क्यों कि वह निर्दोष कारणों से उत्पन्न
होती है — यह मीमांसकों का कथन है । किन्तु यह उचित नहीं । वेद
सर्वज्ञप्रणीत नहीं हैं अतः वे दोषरहित नहीं हो सकते और इसी लिए
प्रमाण भी नहीं हो सकते । इस पर आक्षेप है कि मीमांसक वेदों को
सर्वज्ञप्रणीत नहीं मानते किन्तु नैयायिक वेदों को सर्वज्ञ ईश्वर के द्वारा

पगमात् । अथ नैयायिकादिभिश्चोदनानां सर्वज्ञप्रणीतत्वाभ्युपगमात् तन्मते तासां दोषवर्जितत्वसंभवात् तज्जनिता बुद्धिः प्रमाणं भविष्यतीति चेन्न । तैरुक्तभर्गादीनां^१ सर्वज्ञत्वाभावस्य प्रागेव^२ प्रमाणेन प्रतिपादितत्वात् । अथापौरुषेयत्वेन चोदनानां दोषवर्जितत्वसंभवात् तज्जनिता बुद्धिः प्रमाणमिति चेन्न । चोदनानामपौरुषेयत्वस्य प्रागेव प्रबन्धेन प्रतिपिद्धत्वात् ।

ननु वेदाः प्रमाणम् अबाधितविषयत्वात् आयुर्वेदवदिति वेदानां प्रामाण्यसिद्धिरिति चेन्न । अबाधितविषयत्वस्य हेतोरसिद्धत्वात् । तथा हि । 'आत्मनः आकाशः संभूत' इत्यादिदशोपनिषद्वाक्यानां नैयायिक-वैशेषिकैर्बाधितत्वात् । विश्वतश्चक्षुरित्यादीनां^३ वेदान्तिभिर्बाधितत्वात् । तदुभयेषां^४ मीमांसकैर्बाधितत्वात् । 'अलावूनि मज्जन्ति, प्रावाणः प्लवन्ते, अन्धो मणिमविन्धत् तमनङ्गुलिरावयत्', (तैत्तिरीयारण्यक १-११-५) उत्ताना वै देवगवा वहन्ति' (आपस्तम्ब श्रौतसूत्र ११-७-६) इत्यादि-वाक्यानां सकलयौक्तिकैर्बाधितत्वात् अबाधितविषयत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः । आयुर्वेदे अबाधितविषयत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्तश्च ।

निर्मित मानते है अत उन के प्रमाण होने में क्या हानि है ? उत्तर यह है कि नैयायिक जिस ईश्वर को मानते हैं वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता यह हमने पहले ही स्पष्ट किया है । वेद अपौरुषेय हैं अतः निर्दोष हैं यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि वेद अपौरुषेय नहीं हो सकते यह हमने पहले विस्तार से स्पष्ट किया है ।

वेदवाक्य प्रमाण हैं क्यों कि आयुर्वेद के समान वेदवाक्य भी अन्य प्रमाणों से बाधित नहीं होने — यह मीमांसकों का अनुमान है । किन्तु यह उचित नहीं । 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' आदि वेदवाक्यों को नैयायिक बाधित समझते हैं । 'उस के चक्षु सर्वत्र हैं' आदि वेदवाक्यों को वेदान्ती बाधित मानते हैं । मीमांसक इन दोनों को गलत कहते हैं । कुछ वाक्य तो सब को अमान्य होने जैसे हैं, जैसे कि — 'तूबी डूबती है, पत्थर तैरते हैं, अन्धे ने मणि को बाँधा, विना उंगली के उस में डोरा डाला, देवों की गायें उलटी बहती हैं' आदि

एतेन वेदाः प्रमाणम् अविस्वादित्वात् आयुर्वेदवदित्यनुमानं प्रत्युक्तम् ।
अविस्वादित्वात् स्ववाच्यार्थाव्यभिचारित्वात् अवाध्यत्वादित्येकार्थत्वे-
नोक्तदोषाणामत्रापि समानत्वात् ।

[३२. वेदानां पौरुषेयत्वम् ।]

अथ वेदाः प्रमाणमपौरुषेयत्वात् संप्रतिपन्नलिङ्गादिवदिति प्रामाण्यं
वेदानामिति चेन्न । वेदानां पौरुषेयत्वेनापौरुषेयत्वासिद्धेः । तथा हि वेद-
वाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कादम्बरीवाक्यवत् । अथ वेदवाक्यानां
त्रिष्टुबनुष्टुवादिछन्दोनिबद्धत्वाद् वाक्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । अपादस्य
सपादस्य वा पदकदम्बकस्य वाक्यत्वेनाभिधानात् ।

‘सुप्तिङन्तचयो वाक्यं क्रिया वा कारकान्विता । (अमरकोश १-६-२)

इति । अथ तथापि पौरुषेयत्वे स्मर्यमाणकर्तृकत्वमुपाधिरिति^१ चेन्न । तस्य
उपाधिलक्षणाभावात् । कथमिति चेत् साधनाव्यापकत्वे सति साध्यव्यापी
उपाधिरित्युपाधेर्लक्षणम् । तल्लक्षण स्मर्यमाणकर्तृकत्वस्य साध्यव्याप-

वाक्य हैं । इन सब बाधाओं के होते हुए वेदवाक्यों को अबाधित कैसे
कहा जा सकता है ? इस अनुमान का उदाहरण भी सदोष है क्यों कि
आयुर्वेद पूर्णतः अबाधित नहीं है, यदि होता तो उस से सब व्याधिया
नियमतः दूर होतीं । अतः अबाधित होने से वेद प्रमाण हैं यह कथन
निरर्थक है ।

३२. वेद पौरुषेय है—वेद अपौरुषेय हैं अतः प्रमाण हैं इस
कथन का पहले विचार किया है । उसी का पुन विस्तार से परीक्षण
करते हैं । वेद पौरुषेय हैं क्यों कि वे वाक्यों में निबद्ध हैं तथा
वाक्य पौरुषेय ही होते हैं । वेद त्रिष्टुप्, अनुष्टुप् आदि छन्दों में हैं
अतः वे वाक्य नहीं हैं यह कहना भी उचित नहीं क्यों कि
छन्दोबद्ध अथवा अबद्ध दोनों प्रकार के शब्दसमूहों को वाक्य कहते हैं ।
कहा भी है—‘ विभक्ति तथा क्रिया के प्रत्ययों से युक्त शब्दों का समूह
वाक्य कहलाता है, अथवा कारक से युक्त क्रिया को वाक्य कहते हैं ।’
वेदों में वाक्य तो हैं किन्तु उन के कर्ता का स्मरण नहीं है अतः वे

१ वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् अत्र वाक्यत्वात् हेतुना पौरुषेयत्वे साध्ये
स्मर्यमाणकर्तृत्वम् उपाधि ।

कत्व भावात्^१ नास्तीत्यनुपाधित्वमिति । तस्य साध्यव्यापकत्वाभावः कथ-
मिति चेत्,

व्यावर्तकं हि यद् यस्य स्वव्यावृत्तिवशादिह^२ ।

तद्व्यापकं परं व्याप्यं गमकं व्यापकस्य तत् ॥

इति व्याप्यव्यापकयोर्लक्षणम् । तथा च पुरतः क्रियमाणकार्येषु स्मर्यमाण-
कर्तृकत्वाभावेऽपि पौरुषेयत्वसद्भावात् साध्याव्यापकत्वमिति । अथ
ज्ञायमानकर्तृत्वमुपाधिरिति चेत् तर्हि ज्ञायमानसाध्यत्व^३मुपाधिरित्युक्तं
स्यात् । तथा च साधनव्यापकत्वेन^४ नोपाधित्वम् । अयमेकः प्रकारः । किं
च । अस्मदनुमानं^५ प्रतिसोपाधिकत्वसमर्थकस्य तवानुमानस्यापि^६ तथा
सोपाधिकत्वप्रसंगे स्वव्याघातित्वं स्यात् । अथ पौरुषेयत्वे कृतबुद्ध्युत्पा-
दकत्वमुपाधिर्भविष्यतीति चेन्न । तस्याप्युपाधिलक्षणाभावात् । कुतः

चाक्य पौरुषेय नहीं हैं यह कथन भी सम्भव नहीं है । यह पहले स्पष्ट
किया ही है कि जो पौरुषेय हैं उन के कर्ता का स्मरण हो ही यह
आवश्यक नहीं । (वाक्यों के पौरुषेय होने में इन पृष्ठों में जिन उपाधियों
का वर्णन किया है उन का तान्त्रिक विवरण मूल पाठ से देखना चाहिए ।)
अर्थात् जिस के कर्ता का स्मरण नहीं है वह अपौरुषेय है यह भी नियम
नहीं है । यदि कहें कि जिन वाक्यों के विषय में ' ये कृत हैं ' ऐसा
ज्ञान होता है वे ही वाक्य पौरुषेय हैं तो इस से भी वेदवाक्य पौरुषेय ही
सिद्ध होते हैं क्यों कि वेदवाक्यों के विषय में भी ' ये कृत है ' यह
ज्ञान होता ही है । जिन वाक्यों की रचना शक्य हो वेही पौरुषेय होते

१ यत्र यत्र पौरुषेयत्व तत्र तत्र स्मर्यमाणकर्तृत्वम् इति वक्तु न पार्यते पिटकत्रये
पौरुषेयत्वमस्ति स्मर्यमाणकर्तृव नास्ति । २ यत्राभिर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति अत्र
अभिर्व्यावर्तमान धूममपि व्यावर्तयति अग्निस्तु व्यापकं धूमस्तु व्याप्य । स्मर्यमाणकर्तृत्वं
न व्यापकं, व्यापकं किं यत् स्वव्यावृत्त्या अन्यव्यावर्तकं तत् व्यापकं स्मर्यमाणकर्तृत्वं
निवर्तमानं सत् पौरुषेयत्व साध्यं न व्यावर्तयति । ३ साध्यं पौरुषेयत्वम् । ४ ज्ञायमान-
कर्तृत्व साधनेऽपि वर्तते । ५ वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कादम्बरीवाक्यवत् इति ।
६ वेदा प्रमाणम् अपौरुषेयत्वात् सप्रतिपन्नलिङ्गवत् इति यत्र यत्र अस्मर्यमाणकर्तृत्वं तत्र
तत्र अपौरुषेयत्वम् इति वक्तु न पार्यते तेन साधनाव्यापकत्वं यत्र यत्र स्मर्यमाणकर्तृत्वं
तत्र तत्र प्रमाणत्वम् इति साध्यसमव्याप्तिः ।

साधनाव्यापकत्वे सति साध्यसमव्याप्तिरूपाधिरिति उपाधेर्लक्षणम् । तस्य कृतबुद्ध्युत्पादकत्वे अभावात् । कथं—यत्र यत्र कृतबुद्ध्युत्पादकत्वं तत्र तत्र पौरुषेयत्वं यथा घटादि यत्र यत्र पौरुषेयत्वं तत्र तत्र कृतबुद्ध्युत्पादकत्वं यथा घटः इत्यन्वयसमव्याप्तिः । यत्र यत्र कृतबुद्ध्युत्पादकत्वाभावस्तत्र तत्र पौरुषेयत्वाभावः यथा व्योमादि, यत्र यत्र पौरुषेयत्वाभावस्तत्र तत्र कृतबुद्ध्युत्पादकत्वाभावः यथा व्योमादिरिति व्यतिरेकसमव्याप्तिः । इत्येव तस्य साध्यसमव्याप्तिसद्भावेऽपि साधनाव्यापकत्वाभावात् । कथमिति चेत्—यद् यद् वाक्यं तत् तत् कृतबुद्ध्युत्पादकमिति साधनव्यापकत्वात् । तस्मात् कृतबुद्ध्युत्पादकत्वमपि नोपाधिः । ननु शक्यक्रियत्वमुपाधिरिति चेन्न । तस्य साध्यसमव्याप्तिसद्भावेऽपि साधनाव्यापकत्वाभावात् । यद् यद् वाक्यं तत् तत् शक्यक्रियमिति साधनव्यापकत्वात् । अथातीन्द्रियार्थ-प्रतिपादकवाक्यानां शक्यक्रियत्वं नास्तीति चेन्न । पिटकत्रयस्यातीन्द्रियार्थप्रतिपादकत्वेऽपि शक्यक्रियत्वदर्शनात् । अथ तदप्रमाणमिति चेत् तर्हि वेदीऽप्यप्रमाणमस्तु विशेषाभावात् ।

अथ वेदे सामर्थ्योपेतमन्त्रसद्भावात् तस्य प्रामाण्यमिति चेत् तर्हि पिटकत्रयेऽपि सामर्थ्योपेतमन्त्रसद्भावात् प्रामाण्यमस्तु । अथ वेदोक्ता एवैते तत्र तत्र व्यवहियन्त इति चेन्न । वेदे प्राकृतादिभाषामन्त्राणाम-भावात् । तस्माच्छक्यक्रियत्वमपि नोपाधिः । ननु तथापि पौरुषेयत्वमिति

हैं यह नियम भी इसी प्रकार का है । वेदवाक्यो की रचना भी शक्य है अतः इस नियम के अनुसार उन्हें पौरुषेय कहना चाहिए । जो वाक्य अतीन्द्रिय विषयो का वर्णन करते हैं उन की रचना पुरुषो द्वारा शक्य नहीं यह कथन भी ठीक नहीं है । पिटकत्रय अतीन्द्रिय विषयों का वर्णन करते हैं किन्तु उन की रचना पुरुषों द्वारा ही हुई है ।

वेदों में सामर्थ्ययुक्त मन्त्र हैं अतः वेद प्रमाण हैं यह कथन भी उपयुक्त नहीं है । सामर्थ्ययुक्त मन्त्र पिटकत्रय में भी हैं फिर उनको भीमासक प्रमाण क्यों नहीं मानते ? पिटकत्रय में वेदोंसे ही मन्त्र लिये गये हैं यह कहना भी सम्भव नहीं क्यों कि वेद संस्कृत भाषा में हैं तथा पिटकत्रय प्राकृत भाषा में हैं । अतः वेद के मन्त्रों की रचना शक्य नहीं यह कहना व्यर्थ है । वेदों का उच्चारण पुरुषों द्वारा होता है अतः

पुरुषोच्चारितत्वं तथा च वेदवाक्यानां पुरुषोच्चारणसद्भावात् सिद्धसाध्य-
त्वेन हेतोरकिञ्चित्करत्वमिति चेन्न । कादम्बर्यादिकाव्येषु या प्रसिद्धा इदं-
प्रथमता^१ तादृग्भूतेदंप्रथमताया एव प्रसाध्यत्वात् ।

तथा पौरुषेया वेदाः राजर्ष्यादीनां चरित्रोपाख्यानत्वान् भारतादि-
वत् । अथ वेदस्य राजर्ष्यादिचरित्रोपाख्यानत्वाभावादसिद्धो हेत्वाभास
इति चेन्न । पुराकल्पेषु पुरातनक्षत्रियाणां चरित्रोपाख्यानप्रतिपादनात् ।
तत् कथमिति चेत् । अज्ञातज्ञापको विधि संध्यामुपासोत अग्निहोत्रं
जुहुयादिति । अनुष्ठानप्रवर्तको मन्त्रः अग्नये स्वाहा, अग्नेः इदं न मम
इत्यादि । अनुष्ठानस्तावको^२ अर्थवादः 'यस्मिन् देशे नोष्ण न क्षुन्न ग्लानि
पुण्यकृत एव प्रेत्यं^३ तत्र गच्छन्ति सर्वस्याप्त्यै^४ सर्वस्य चित्त्यै^५ सर्वमेव
तेनाप्नोति सर्वं जयति' इत्यादि । पुरातनचरित्रोपाख्यानम्- 'पुराकल्पे

वे पौरुषेय हैं ही यह कहना भी अयोग्य है । प्रतिपक्षी वेद को जब
पौरुषेय कहते हैं तो उन का तात्पर्य यह होता है कि कादम्बरी आदि काव्य
जैसे कवियों द्वारा नये बनाए जाते हैं उसी प्रकार वेदमन्त्रों की रचना
ऋषियों द्वारा की गई थी ।

वेद पौरुषेय हैं यह सिद्ध करने का बलवान् प्रमाण यह है कि
वेदों में राजर्षियों की चरित-कथाएँ पाई जाती हैं । वेदमन्त्रों के मुख्य
चार प्रकार हैं — विधि, मन्त्र, अर्थवाद तथा पुरातन कथावर्णन । विधि
वह है जिस में अज्ञात वस्तुकी जानकारी दी जाती है, जैसे — 'सन्व्या
की उपासना करनी चाहिए, अग्निहोत्र का हवन करना चाहिए ।'
अनुष्ठान में उपयुक्त वाक्य मन्त्र हैं, जैसे—'अग्नि को अर्पण हो, यह
अग्नि का है, मेरा नहीं' । अनुष्ठान की स्तुति करनेवाले वाक्य अर्थवाद
हैं, जैसे— 'पुण्य करनेवाले लोग मृत्युके बाद उस स्थान में जाते हैं
जहा गर्मी नहीं होती, भूख नहीं होती, ग्लानि नहीं होती, सब की
प्राप्ति तथा सग्रह होता है, उस से सब प्राप्त होता है, सब पर जय
प्राप्त होता है । पुरातन कथा का उदाहरण इस प्रकार है — 'पुरातन
समय में देव तथा असुर युद्ध कर रहे थे, उस में देवों को विजय
प्राप्त हुआ', 'अगिरस यज्ञ कर रहे थे, उन के लिए पृष्णिक् धर्म

देवासुराः संयता आसन् ते देवा विजयमुपयन्त' इत्यादि। 'अङ्गिरसो वै सत्रमासत' तेषां पृष्णिग् घर्मदुवास' इत्यादि च। एवं विधिमन्त्रार्थ-चादपुराकल्पानां वेदे प्रतिपादितत्वात् वेदस्य राजर्ष्यादिचरित्रोपास्थानत्वं सिद्धम्।

तथा च विश्वामित्रजनकजनमेजयादि^१ नाम पुरुषकृतसंकेतादर्थ-माचष्टे^२। जात्युपाधिभ्यां व्यक्तिष्वप्रवर्तमानत्वे सति नियतदेशकालवर्ति-व्यक्तिपरत्वात् कादम्बरीचित्रलेखादि^३ नामवत्। तत्र नियतदेशकालवर्ति-व्यक्तिपरत्वादित्युक्तं गोदण्ड्यादि^४ नामभिर्व्यभिचारः। तद्व्यवच्छेदार्थं जात्युपाधिभ्यां व्यक्तिष्वप्रवर्तमानत्वे सतीति विशेषणोपादानम्। जात्यु-पाधिभ्यां व्यक्तिष्वप्रवर्तमानत्वादित्युक्ते आकाशादिनामभिर्व्यभिचारः। तद्व्यवच्छेदार्थं नियतदेशकालवर्तिव्यक्तिपरत्वादिति विशेष्योपादानम्। तथा 'इये त्वोर्जे त्वाङ्गिरसादि'^५ नाम पुरुषकृतसंकेतादर्थमाचष्टे। जात्यु-पाधिनिरपेक्षतया नियतव्यक्तिवाचकत्वात् भट्टिचाणक्यादिनामवत्।

दे रही थी।' इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि वेदों में राजर्षियों की चरित-कथाएँ हैं। अतः वेद पौरुषेय सिद्ध होते हैं।

वेद में विश्वामित्र, जनक, जनमेजय आदि जो नाम पाये जाते हैं वे विशिष्ट समय तथा प्रदेश में विद्यमान व्यक्तियों के हैं — गो, अश्व आदि जाति-नामों से तथा दण्डधारी, छत्रधारी आदि उपाधिसूचक नामों से ये नाम भिन्न हैं। कादम्बरी, चित्रलेखा आदि नामों के समान इन नामों का प्रयोग भी पुरुषकृत सकेत पर अवलम्बित है। अतः वेदों में इन का पाया जाना वेद पुरुषकृत होने का स्पष्ट प्रमाण है। तथा 'इय तथा ऊर्जे में अगिरस' आदि नाम भी सकेत सिद्ध है। भट्टि, चाणक्य आदि नामों के समान अगिरस आदि नाम भी नियत व्यक्ति का वाचक है तथा जाति व उपाधि से भिन्न है अतः पुरुषकृत सकेत द्वारा ही इस का प्रयोग सम्भव है। वेदों के मन्त्र त्रिष्टुप्, अनुष्टुप् आदि छन्दों में

१ बृहस्वति । २ वने गत्वा यज्ञ करोति । ३ णते राजर्षय । ४ यथा घट इति नाम पुरुषकृतसंकेतात् घटमर्थम् आचष्टे । ५ काचित् स्त्री । ६ (गो)जातिः (दण्डी) उपाधि । ७ इय आश्विनमासे ऊर्जे कार्तिक मासे ।

तथा पौरुषेयाः वेदाः अनुष्ठुवादिच्छन्दोनिवद्धत्वात् पदसंदर्भत्वाच्च भारतादिवदिति च ।

[३३. शब्दनित्यत्वनिषेधः ।]

अथ शब्दानां नित्यत्वात् तत्संदर्भस्य वेदस्यापि नित्यत्वेनापौरुषेयत्वम् । तथा हि । नित्यः शब्दः श्रावणत्वात् शब्दवदिति चेन्न । उदात्तानुनासिकादिध्वनिधर्मैर्हेतोर्व्यभिचारात् । तेषां श्रावणत्वेऽपि नित्यत्वाभावात् । अथ नित्यः शब्दः प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् आकाशवदिति चेन्न । करणाङ्गहारादिभिर्हेतोर्व्यभिचारात् । तत्र स एवायमङ्गहार इति प्रत्यभिज्ञायमानत्वेऽपि नित्यत्वाभावात् । अथ अङ्गहारादिध्वनित्येषु एकत्वप्रत्यभिज्ञानं भ्रान्तं^१, नित्ये शब्दे त्वभ्रान्तं, भ्रान्तेनाभ्रान्तस्य व्यभिचारो न युक्त इति चेत् । तर्हि शब्दस्य नित्यत्वं केन निश्चीयते अनेनानुमानेन^२ अन्येन वा । अनेन चेदितरेतराश्रयः । शब्दस्य नित्यत्वसिद्धौ तत्र प्रत्यभिज्ञानस्या-
निवद्धं^३ है तथा शब्दो के समूह है अतः महाभारत आदि के समान वेद भी पुरुषकृत ही सिद्ध होते हैं ।

३३. शब्दके नित्यत्वकनिषेध—शब्द नित्य है अतः शब्दसमूहरूप वेद भी नित्य है — यह मीमांसकों का एक कथन है । यह कथन शब्द के नित्य होने पर आधारित है अतः उस का विचार करते हैं । शब्द सुना जाता है अतः नित्य है यह अनुमान ठीक नहीं क्यों कि उदात्त, अनुनासिक आदि ध्वनि भी सुने जाते हैं किन्तु वे नित्य नहीं हैं । आकाश के समान शब्द का भी प्रत्यभिज्ञान होता है — ‘यह वही आकाश है’ इस ज्ञान के समान ‘यह वही शब्द है’ ऐसा ज्ञान होता है — अतः शब्द नित्य है यह अनुमान भी ठीक नहीं । शरीर की विशिष्ट हलचलें — नृत्य की मुद्राएँ आदि — दुहराई जाती हैं तब उन में भी प्रत्यभिज्ञान होता है — ‘यह वही मुद्रा है’ ऐसा ज्ञान होता है किन्तु ये मुद्राएँ नित्य नहीं होतीं । मुद्राएँ अनित्य हैं अतः उन में प्रत्यभिज्ञान भ्रनजनित है किन्तु शब्द के विषय में प्रत्यभिज्ञान भ्रमरहित है क्यों कि शब्द नित्य है — यह मीमांसकों का कथन है । किन्तु शब्द नित्य है या नहीं यही जब वाद का विषय है

१ करण ६४ अङ्गहारोङ्गविक्षेपः । २ स एवायम् इति न घटते किन्तु तादृशोयम् इति घटते । ३ नित्य शब्दः प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् इति ।

भ्रान्तत्वं तत् प्रत्यभिज्ञानाभ्रान्तत्वे ततः शब्दस्य नित्यत्वसिद्धिरिति । अथ अन्येनानुमानेन चेत् तत् कीदृशम् । नित्यः शब्दः अमूर्तत्वात् आकाशवदिति चेन्न । हेतोः क्रियाभिर्व्यभिचारात् । अथ तत् परिहारार्थम् अमूर्तद्रव्यत्वादित्युच्यते तथापि प्रतिवाद्यसिद्धो हेत्वाभासः । कथम् । नैयायिकादीनां मते शब्दस्याकाशगुणत्वेन द्रव्यत्वासिद्धेः । जैनैस्तु मूर्तद्रव्यत्वेनाङ्गीकाराच्च । अथ तैरप्रमाणमूलत्वेनाङ्गीकृतमिति चेन्न । तत्र प्रमाणसद्भावात् । शब्दो मूर्तः स्पर्शवत्त्वात् वातादिवदिति । अथ शब्दस्य स्पर्शवत्त्वमसिद्धमिति चेन्न । शब्दः स्पर्शवान् संयोगविभागान्यत्वे सति कांस्यपात्रादौ नादोत्पादकत्वात् कोणादिवदिति^१ मूर्तद्रव्यापनोदित्वात्^२ जलादिवदिति शब्दस्य स्पर्शवत्त्वसिद्धेः । न चायं हेतुरसिद्धः निःसाणादि-महाशब्देन बहुपदात्यास्फोटनेन च प्रासादप्राकारादीनां विनिपातदर्शनात् ।

तब ' शब्द नित्य है अतः उस का प्रत्यभिज्ञान भ्रमरहित है ' यह कहना कैसे संभव है ? यह तो परस्पराश्रय होगा । अत शब्द को नित्य सिद्ध करने के लिए किसी दूसरे प्रमाण की आवश्यकता है । शब्द आकाश के समान अमूर्त है अत नित्य है यह अनुमान उचित नहीं - क्रियाएँ अमूर्त होती हैं किन्तु नित्य नहीं होतीं । इस दोष को दूर करने के लिए इसी अनुमान का रूपान्तर प्रयुक्त करते हैं - शब्द अमूर्त द्रव्य है अतः नित्य है । किन्तु यह भी सदोष है - नैयायिकों के मत से शब्द गुण है, द्रव्य नहीं तथा जैनों के मत से शब्द द्रव्य तो है किन्तु मूर्त है - अतः शब्द अमूर्त द्रव्य है यह कथन विवादास्पद है । शब्द के मूर्त द्रव्य होने का प्रमाण यह है कि वह स्पर्शयुक्त है । कासे के पात्र पर शब्द का आघात होने पर वैसे ही नाद उत्पन्न होता है जैसे किसी कोण (वीणा बजाने का दण्ड) के आघात से उत्पन्न होता है । शब्द से पानी जैसे मूर्त द्रव्य में हलनचलन उत्पन्न होता है । निसानादि वाद्यों के प्रचण्ड नाद से तथा पैदल सेना के पदाघात के नाद से प्रासाद गिरते हुए देखे गए हैं । इन सब बातों से शब्द का स्पर्शयुक्त तथा मूर्त होना स्पष्ट है ।

ननु नित्यः शब्दः 'आकाशैकगुणत्वात् तद्गतपरममहत्त्ववदिति शब्दस्य नित्यत्वमिति चेन्न । हेतोरसिद्धत्वात् । तथा हि । शब्दो नाकाश-गुणः अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् पटादिवत् । आकाशं वा नास्मदादि-बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणवत् सदास्पर्शरहितद्रव्यत्वात् नित्यत्वात् अखण्डत्वात् निरवयवत्वात् कालवत् । तस्मादनित्यः शब्दः सामान्यविशेषवत्त्वे सत्य-स्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् पटादिवत् । भाट्टं प्रति अनित्यः शब्द चाह्येन्द्रियग्राह्यद्रव्यत्वात्^१ पटादिवदिति प्रसाध्येत । प्राभाकरं प्रति अनित्यः शब्दः अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्वात्^२ पटरूपादिवदिति प्रसाधनीयम् । एतत् कथाविचारे^३ प्रपञ्चितमिति नेह प्रतन्यते ।

तथा अनित्यः शब्द भावत्वे सति कृतकत्वात् विद्युदादिवत् । ननु शब्दस्य कृतकत्वाभावेन विशेष्यासिद्धो हेतुरिति चेन्न । पुरुषविवक्षा-प्रयत्नाभ्यां तात्वादिभिः क्रियमाणस्य शब्दस्य अनुभूयमानत्वात् । अथ तात्वादीनां व्यञ्जकत्वात्^४ कारकत्वाभाव इति चेन्न । तात्वादिव्यापार-न्वयव्यतिरेकाभ्यां शब्दोपलब्ध्यनुपलब्धिनिश्चयेन तात्वादीनां कारकत्व-

शब्द आकाश का गुण है अतः आकाश की व्यापकता के समान शब्द भी नित्य है यह कथन युक्त नहीं क्यों कि शब्द आकाश का गुण नहीं है । आकाश के गुण बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होते किन्तु शब्द बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है अतः शब्द आकाश का गुण नहीं हो सकता । भाट्ट तथा प्राभाकर मीमांसकों के शब्दविषयक मतों का परीक्षण हमने 'कथाविचार' ग्रन्थ में विस्तार से किया है । अतः यहाँ थोड़े में ही सन्तोष करते हैं ।

शब्द ऐसा भावरूप पदार्थ है जो कृतक है अतः विद्युत् आदि के समान शब्द भी अनित्य है । बोलने की इच्छा होने पर पुरुष के प्रयत्न से तालु, जीभ आदि की क्रिया से शब्द निर्माण होता है । अतः शब्द को कृत कहा है । इसके विरोध में प्रतिपक्षी कहते हैं कि तालु आदि की क्रिया शब्द को सिर्फ व्यक्त करती है — उत्पन्न नहीं करती । किन्तु यह कथन उचित नहीं । तालु आदि की क्रिया में और शब्द में नियत अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध पाया जाता है — क्रिया हो तो

१ भाट्टमते नैयायिकोक्तनवद्रव्यशब्दतम सहित—एकादश द्रव्याणि १-२ परमाणुगत-रूपादिगुणेन । ३ ग्रन्थे । ४ प्रकाशकत्वात् ।

निश्चयात् । तदप्यन्वयव्यतिरेकसमधिगम्यो हि सर्वत्र कार्यकारणभाव इति न्यायात् । व्यञ्जकव्यापारान्वयव्यतिरेकाभ्यां व्यङ्ग्यो^१पलब्ध्यनुपलब्धिनिमित्तो नास्त्येव प्रदीपव्यापारान्वयव्यतिरेकाभ्यां घटोपलब्ध्यनुपलब्धिनिमित्तमाभाववदिति । अथ तात्वादीनां व्यापारस्य व्यञ्जकत्वेऽपि नियमेन शब्दोपलम्भकत्वं शब्दस्य नित्यत्वात् सर्वगतत्वान्न विरुद्धमिति चेन्न नित्यत्वस्य प्रागेव प्रत्युक्तत्वात्^२ सर्वगतत्वस्यापि प्रमाणवाधितत्वाच्च । तथा हि । शब्दः सर्वगतो न भवति सामान्यविशेषवत्त्वे सत्यस्मदादिवाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् । अस्मदादिवाह्येन्द्रियेण सर्वात्मना उपलभ्यमानत्वात् पटादिवदिति । तस्मात् शब्दस्य नित्यताभावात् तत्संदर्भस्य वेदस्यापि नित्यत्वाभावेन अपौरुषेयत्वाभावात् वेदाः प्रमाणम् अपौरुषेयत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः स्यात् ।

[३४. वेदानां बाधितविषयत्वम् ।]

ततो न वेदाः प्रमाणम् अनाप्तोक्तत्वाद्गुणमत्तवचनवत् । अथ मीमांसकमते वेदस्यानाप्तोक्तत्वात् तथास्तु । नैयायिकादीनां तु मते महेश्वरादिसर्वज्ञप्रणीतत्वाद् वेदस्य प्रामाण्यं भविष्यति ।

शब्द उत्पन्न होता है, क्रिया न हो तो शब्द उत्पन्न नहीं होता । अतः तालु आदि की क्रिया को शब्द का उत्पादक ही मानना चाहिए । व्यक्त होनेवाली तथा व्यक्त करनेवाली वस्तुओं में नियत अन्वयव्यतिरेक नहीं पाया जाता — दीपक हो तो, घट होता है, दीपक नहीं हो तो घट नहीं होता यह कहना सम्भव नहीं है । शब्द नित्य और सर्वगत है अतः तालु आदि की क्रिया होने पर नियमतः शब्द व्यक्त होता है यह कहना भी उचित नहीं । शब्द नित्य नहीं यह अभी बतला रहे हैं । तथा शब्द सर्वगत भी नहीं है क्यों कि वह बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है । इस प्रकार शब्द की अनित्यता स्पष्ट होती है । तदनुसार शब्दसमूहरूप वेद भी पौरुषेय व अनित्य सिद्ध होते हैं । अतः वेद अपौरुषेय अतएव प्रमाण हैं यह कहना उचित नहीं है ।

३४. वेदों का बाधित विषयत्व—वेद अप्रमाण हैं क्यों कि वे आप्त पुरुष — सर्वज्ञ — द्वारा प्रणीत नहीं हैं । इस के उत्तर में प्रतिपक्षी कहते हैं कि मीमांसकमतानुसार वेद सर्वज्ञप्रणीत न हों, किन्तु

अनन्तरं^१ तु षक्त्रेभ्यो वेदास्तस्य विनिःसृता ।
प्रतिमन्वन्तरं^२ चैव श्रुतिरन्या विधीयते ॥

इति षचनादिति चेन्न । महेश्वरादीनां सर्वज्ञत्वाभावस्य प्रागेव प्रतिपादितत्वेन तेषामतीन्द्रियार्थेष्व्वाप्तत्वासंभवात्^३ । तथा न वेदाः प्रमाणं वाधितविषयत्वात् उन्मत्तवाक्यवत् । ननु वेदस्य वाधितविषयत्वमसिद्धमिति चेन्न । 'आत्मनः आकाशः संभूतः' इत्यादीनां नैयायिकवैशेषिकैर्वाधितत्वात् । विश्वतश्चक्षुरित्यादीनामद्वैतिभिर्वाधितत्वात्^४ । उभयेषां मीमांसकैर्वाधितत्वात् । 'अलावूनि मज्जन्ति, ग्रावाणः प्लवन्ते, अन्यो मणिमविन्धत् तमनङ्गुलिरावयत्, उत्ताना वै देवगवा वहन्ती'त्यादीनां सर्वयौक्तिकैर्वाधितत्वात् ।

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।

स भूमिं विश्वतो वृत्वा अत्यतिष्ठद् दशाङ्गुलम् ॥

(ऋग्वेद १०-९०-१)

इत्येतद्वाक्यस्य^५

अपाणिपादो जवनो^६ ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शणोत्यकर्णः ।

स वेत्ति विश्वं न हि तस्य वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम् ॥

(श्वेताश्वतरोपनिषद् ३-१९)

नैयायिक मतानुसार तो वेद सर्वज्ञ-ईश्वरप्रणीत हैं ? कहा भी है — 'तदनन्तर-ईश्वर के मुखों से वेद निकले । इस प्रकार प्रत्येक मन्वन्तर में भिन्नभिन्न वेद की उत्पत्ति होती है ।' किन्तु ईश्वर सर्वज्ञ-मुक्त नहीं हो सकता यह पहले विस्तार से बतलाया है अतः ईश्वरप्रणीत होने पर भी वेद प्रमाण नहीं हो सकते । वेद अप्रमाण होने का एक कारण यह भी है कि उस का कथन प्रमाणवाधित है । वेदवाक्यों को वैदिक दर्शन ही किस प्रकार वाधित समझते हैं यह पहले (परिच्छेद ३१ में) स्पष्ट किया है । वेदवाक्यों में परस्पर विरोध भी है, जैसे कि — 'उस पुरुष के हजार सिर थे, हजार आंखें थी, हजार पैर थे, वह भूमि को सब ओर से घेर कर दस अंगुल अधिक रहा' यह वाक्य है तथा इस के विरोध में 'अग्रणी महान् पुरुष वह है जिस के हाथपैर नहीं हैं किन्तु

१ सृष्टयनन्तरम् । २ कालमानविशेषः । ३ आप्तस्तु यथार्थोपदेश पुरुषः ।

४ वेदान्तिभिः । ५ वाचकः श्लोक । ६ वेगवान् ।

इत्येतेन वाक्येन वाधितत्वात् । ननु सदा मुक्तोऽपि देवो भाक्तिकानां प्रीतिविशेषोत्पादनार्थं शरीरस्वरूपं प्रदर्शयत्येकस्य वाक्यस्य^१ अर्वाचीनावस्था^२प्रतिपादकत्वमितरस्य पराचीनावस्थाप्रतिपादकत्वमिति तयोर्वाध्यवाधकभावाभाव इति चेन्न । सदा मुक्तस्य शरीरग्रहणासंभवात् । तथा हि । वीतः शरीरं न गृह्णाति मुक्तत्वात् इतरमुक्तवत् । तस्यादृष्टरहितत्व^३मसिद्धमिति चेन्न । वीतः पुमान् अदृष्टरहितः मुक्तत्वात् सदाचारदुराचाररहितत्वात् अन्यमुक्तवत् । ननु सदाचारदुराचाररहितत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । वीतः सदाचारदुराचाररहितः मुक्तत्वात् स्वादृष्टानुगृहीतशरीररहितत्वात् अपरमुक्तवदिति । मुक्तस्य शरीरग्रहणासंभवा-

जो वेगवान है, आंखे न होने पर भी जो देखता है, कान न होने हुए सुनता है तथा जो सब जानता है किन्तु उसे कोई नहीं जानता यह वाक्य भी है । इस विरोध के समाधान के लिए कहा जाता है कि ईश्वर तो सदा मुक्त है किन्तु भक्तों के अनुग्रह के लिए शरीर धारण करता है अतः ये दोनों वर्णन दो अवस्थाओं के लिये हैं । किन्तु यह समाधान भी उपयुक्त नहीं है । जो मुक्त है वह सदाचार-दुराचार से रहित होता है अतः उसके कोई अदृष्ट (पुण्य-पाप) नहीं होता तथा अदृष्ट के बिना शरीर धारण करना सम्भव नहीं है । अतः ईश्वर मुक्त है तथा शरीर धारण करता है ये कथन स्पष्टतः परस्पर विरुद्ध हैं । वेदवाक्यों के परस्पर विरोध का एक उदाहरण और है — कहा है ' जो अश्वमेध यज्ञ करता है उसका शोक-पाप दूर होता है, उसे ब्रह्महत्या के पाप से दृष्टकारा मिलता है । जो इस प्रकार जानता है उसे भी यही फल मिलता है । ' यहा बहुत (बत्तीस करोड मुद्रा) व्यय तथा प्रयास से होनेवाले यज्ञ का फल तथा सिर्फ उस यज्ञ के जानने का फल

१ सहस्रशीर्षा पुरुष इत्यादि अप्राणिपार्दो जवनो इत्यादि वाक्ययोः । २ एका मुक्तावस्था अपरा शरीरावस्था एव सति अर्वाचीनावस्था पराचीनावस्था च । ३ इतर-मुक्तस्तु अदृष्टरहितोऽस्ति अतः शरीरं न गृह्णाति सदा मुक्तस्तु अदृष्टरहितो नास्ति अतः शरीरं गृह्णाति ।

द्व्यस्थाद्वया^१संभवेन तत् प्रतिपादकवाक्ययोर्वाध्यवाचकभावः सिद्धः । अपि च । 'तरति शोकं तरति पाप्मानं तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेद^२' इत्यत्र द्वात्रिंशत्कोटिचित्तव्ययेन वर्षशत-बहुतरशरीरायासेन प्रसाध्याश्वमेधफलस्य वाक्यार्थपरिज्ञानमात्रात् संभव^३प्रतिपादनाच्च वाधितं तत्^४ । ननु न वाध्यं तत् वेदार्थपरिज्ञानस्य ततो^५प्यधिकफलोपभोगसंभवात् । तथा हि ।

स्थाणुरयं भारह्वारः किलाभूद्धीत्य^६ वेदं न विजानाति योऽर्थम् ।
अर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा ॥

(निरुक्त १-१८)

इति निरुक्ते इति चेन्न । वेदार्थज्ञस्य ब्रह्महत्याद्युपनिपाते प्रायश्चित्ताभाव-प्रसंगात् । तथैवास्तीति चेन्न । अश्वत्यामादेर्ब्रह्महत्याशङ्कामात्रेऽपि महा-प्रायश्चित्तप्रदानात् । अथ तस्य वेदार्थपरिज्ञानाभावात् प्रायश्चित्तप्रदानमिति

समान कहा है जो असम्भव है । वेद के ज्ञान की महिमा निरुक्त में भी कही है — ' जो वेद को कण्ठस्थ करता है किन्तु उसका अर्थ नहीं जानता वह सिर्फ बोझा डोनेवाला खम्भे के समान जड़ है, जो अर्थ जानता है वह सब मंगल प्राप्त करता है तथा ज्ञान से पाप को दूर कर स्वर्ग प्राप्त करता है ।' किन्तु ब्रह्महत्या से छुटकारा मिलने की बात यदि सही हो तो वेद जाननेवालेको ब्रह्महत्या का कोई प्रायश्चित्त जरूरी नहीं होगा । इस के विरुद्ध वैदिक ग्रन्थों में कहा है कि अश्वत्यामा को ब्रह्महत्या की सिर्फ शंका होने पर भी बड़ा प्रायश्चित्त दिया गया । अश्वत्यामा रुद्र का अवतार कहा गया है अतः वह वेद जानता होगा इसमें सन्देह नहीं — उसे भी ब्रह्महत्या की शंका का प्रायश्चित्त दिया गया इस से स्पष्ट होता है कि वेद के ज्ञान से पाप दूर नहीं होते । यहां मीमांसक उत्तर देते हैं कि यज्ञ के जानने से यह फल प्राप्त होता है यह कथन अर्थवाद है — प्रशंसा के लिए कहा है,

१ मुक्तावस्था शरीरावस्था च । २ य अश्वमेधेन यजते य उ चैनमश्वमेधेन वेदं जानाति स शोकं तरति इति सवन्ध । ३ अश्वमेधफलस्य संभवस्तस्य प्रतिपादनात् । ४ तरति शोकमित्यादि । ५ अश्वमेधात् । ६ वेद पठित्वा ।

चेन्न । अश्वत्थामा वेदार्थज्ञः त्रिलोचनत्वात् प्रसिद्धत्रिलोचनवत् रुद्राव-
तारत्वात् समन्तरुद्रावतारवदिति तस्य वेदार्थपरिज्ञानसिद्धेः । अथ तद्-
वाक्यार्थपरिज्ञानस्य तत्फलकथनमर्थवाद^३ इति चेत् तर्हि अश्वमेध-
यागस्यापि तत्कथनमर्थवाद एवास्तु विशेषाभावात् । द्वयोरप्यर्थवादत्वेन
घाघितविषयत्वं सिद्धम् ।

[३५. वेदानां हिंसाहेतुत्वम् ।]

तथा न वेदाः प्रमाणं ब्राह्मणादिवधविधायकत्वात् तुरुष्कशास्त्रवत् ।
अथ वेदानां ब्राह्मणादिवधविधायकत्वाभावादसिद्धो हेत्वाभास इति चेन्न ।
'ब्रह्मणे ब्राह्मणमालमेत^३ क्षत्राय राजन्यं मरुद्भ्यो वैश्य तपसे शूद्रं तमसे
तस्करम्' इत्यादिना ब्राह्मणादिवधविधानात् । नन्वत्र ब्रह्मणो^४ यागाय
ब्राह्मणमालमेत इति कोऽर्थः ब्राह्मणं स्पृशेदित्यर्थ इति चेत् तर्हि 'श्वेत-
मज्जमालमेत भूतिकामः'^५ इत्यत्रापि भूतिकामः श्वेतमज्जं स्पृशेदित्यर्थ
एव स्यात् । अत्र हननार्थाङ्गीकारे तत्रापि तथा स्याद् विशेषाभावात् ।

अक्षरशः सत्य नहीं है । किन्तु ऐसा मानने पर यज्ञ करने का फल भी
अक्षरशः सत्य है यह कैसे निश्चय होगा ? अतः इस पूरे कथन में परस्पर-
विरोध दूर नहीं किया जा सकता ।

३५. वेदों में हिंसा का विधान—वेद इस लिये भी अप्रमाण
हैं कि उन में तुरुष्कों के समान ब्राह्मण आदि के वध करने का विधान
है — कहा है — 'ब्रह्मा के लिये ब्राह्मणका वध करे, क्षत्र के लिये
क्षत्रिय का, मरुतों के लिये वैश्य का, तप के लिये शूद्र का तथा तम के
लिये चोर का वध करे ।' इस मन्त्र में ब्राह्मण के वध का तात्पर्य
ब्राह्मण को स्पर्श करना है ऐसा कहा जाता है किन्तु यह स्पष्ट ही गलत
है । यदि वध का अर्थ स्पर्श करना हो तो 'ऐश्वर्य को इच्छा हो तो
सफेद बकरे का बलि दे' यहा पर भी बकरे को स्पर्श करने से विधि
क्यों नहीं पूरा होता ?

१ स्तुतिमात्रमेव न सत्यम् । २ वेदवाक्यार्थपरिज्ञानस्य अश्वमेधयागस्य च
द्वयोः । ३ छेदनं कुर्यात् । ४ ब्रह्मनिमित्तम् । ५ संपदार्थम् ।

अथ यागविशेषे विहितत्वात् तद्ब्राह्मणवधोऽपि पुण्यहेतुरेव न तु पापहेतुरिति चेन्न । क्रत्वन्तःपातिनी हिंसा पापहेतुः वधत्वात् प्रसिद्ध-
 ब्रह्महत्यादिवदिति प्रमाणेन वाधितत्वात् । ननु पापहेतुत्वे निषिद्धत्व-
 मुपाधिरिति चेन्न । तस्य उपाधिलक्षणाभावात् । कुतः साध्यसमव्याप्तेर-
 भावात् । कथं यो यः पापहेतुः स सर्वोऽपि निषिद्ध इत्युक्ते 'श्येनेनाभि-
 चरन्' यजेत' इत्यादिविधिना व्यभिचारात् । अथ निषेधात्तिक्रान्त-
 विवरयत्वेन श्येनयागस्य निषिद्धत्वमिति चेन्न । परेषामभिचारं कामयमान-
 श्येनयागेन यजेतेत्यादिना पापहेतोरपि काम्यानुष्ठानत्वेन विहितत्वात् ।
 ततो निषिद्धत्वस्य साध्य^४व्यापकत्वाभावादनुपाधित्वम् । कथम् । यद्यन्नि-
 षिद्धं भवति तत्पापहेतुर्भवति इत्युक्ते श्येनयागेन^५ व्यभिचारात् । किं च ।
 सर्वस्योपाधेर्यथोक्तलक्षणलक्षितत्वेपि दूषणाभासत्वमेव न तु सददूषणत्वम् ।
 तस्योत्कर्षापकर्षसमजातित्वात् । तथा हि । प्रसिद्धायां हिंसायां पापहेतुत्वं

विशिष्ट यज्ञों में ब्राह्मण आदि का वध भी पापका कारण न हो
 कर पुण्य का कारण होता है यह कथन भी युक्त नहीं । प्राणिवध यज्ञ में हो
 या अन्यत्र हो — वह पाप का ही कारण होता है । मीमांसकों के कथना-
 नुसार सभी वध पापकारण नहीं होते — जिन का शास्त्रों में निषेध है
 वे ही वध पापकारण होते हैं । किन्तु यह कथन ठीक नहीं है । वैदिक
 ग्रन्थों में पापकारण वध का भी विधान मिलता है, उदाहरणार्थ—अभिचार
 से शत्रु का वध करने के लिये श्येन के यज्ञ का विधान है । यहा श्येन
 का वध पापकारण होने हुए भी विहित है — निषिद्ध नहीं । अतः जो
 निषिद्ध हैं वे ही वध पापकारण हैं यह कहना सम्भव नहीं है । दूसरी
 बात यह है कि किसी अनुमान में इस प्रकार उपाधि बतला कर दोष
 निकालना योग्य नहीं — यह दूषणाभास होता है जिस का अन्तर्भाव
 उत्कर्षसम, अपकर्षसम या संशयसम जाति में होता है (इस दूषण का
 तान्त्रिक विवरण मूल में देखने योग्य है) ।

१ शत्रुमन्त्रविधिना वधं कुर्वन् अथवा मन्त्रविधिना मरणान्तिकदोषं कुर्वन् ।
 २ निषिद्धत्वमात्रम् अत्रोपाधिः । ३ शत्रूणाम् । ४ पापहेतुः साध्यम् । ५ श्येनयागस्तु
 पापहेतुर्भवति परंतु निषिद्धो नास्ति ।

निषिद्धत्वेन व्याप्तं^१ तत् पापहेतुत्वं^२ क्रत्वन्तःपातिन्यामपि हिंसायामङ्गी-
क्रियते^३ तर्हि तद्व्यापकं^४ निषिद्धत्वमप्यङ्गीकर्तव्यमित्युत्कर्षसमा जातिः^५।
व्यापकं निषिद्धत्वं नाङ्गीक्रियते तर्हि व्याप्यं पापहेतुत्वमपि नाङ्गीकुर्या-
द्विपक्षकर्मसमा जातिः^६। दृष्टान्ते दृष्टस्यानिष्टधर्मस्य पक्षे योजनमुत्कर्ष-
समा जातिस्तन्निवृत्तौ पक्षस्य साध्यधर्मनिवृत्तिरपकर्षसमा जातिरिति
वचनात्। तस्मादुपाधिरसद्दूषणं जातित्वात् सद्दूषणेष्वपठितत्वात्
अन्यतरपक्ष^७निर्णयाकारकत्वात् व्याप्तिपक्षधर्मावैकल्यानिश्चायकत्वात् च
साधर्म्यादिवत्^८। ननु व्याप्तिपक्षधर्मतावैकल्यानिश्चायकत्वाभावेऽपि
व्याप्तिसंदेहापादको भवतीति सद्दूषणत्वमिति चेन्न। तथा च संशय-
समजातित्वात्। साधर्म्यवैधर्म्योपाधिप्रतिकूलतर्कादिभिर्भूयो दर्शना-
निश्चितव्याप्तेः पश्चात् पक्षे संदेहापादकं वचनं संशयसमा जातिरिति
वचनात्। ततः क्रत्वन्तःपातिनी हिंसा पापहेतुरेवेति निश्चीयते। तथा च
पापहेतोर्हिंसायाः स्वर्गादिसाधनत्वप्रतिपादकं वचनमप्रमाणमेवेति
निश्चीयते। एवं वेदस्याप्रामाण्यनिश्चये तदङ्गानां^९ तन्मूलस्मृतिपुराणादीनां
च अप्रामाण्यं निश्चितमेव। तथा

अतः यज्ञ में अन्तर्भूत हिंसा भी पाप का कारण होती है। उसे
ही वेदों में स्वर्ग का साधन माना है। इस लिए वेद अप्रमाण हैं। वेद
ही प्रमाण नहीं हों तो उन पर आधारित वेदांग, स्मृति, पुराण आदि
प्रमाण कैसे हो सकते हैं? इस लिए '(४) वेद, (६) वेदांग तथा
पुराण, न्याय, मीमांसा एवं धर्मशास्त्र ये धर्म तथा विद्या के चौदह स्थान
हैं ' यह याज्ञवल्क्य स्मृति का कथन हमें प्रमाण प्रतीत नहीं होता।

१ अङ्गीक्रियते तथा। २ व्याप्यम्। ३ श्येनयागादौ तत्र तद्व्यापक निषिद्धत्वं कथं
नाङ्गीक्रियते। ४ पापहेतुत्वव्याप्यस्य। ५ साध्ये दृष्टान्तादनिष्टधर्मप्रसङ्ग उत्कर्षसम। यथा
यदि कृतकत्वात् घटवत् अनित्य शब्दः तदा घटवदेव सावयवः स्यात्। ६ इष्टधर्मनि-
वृत्तिरपकर्षः। यथा अश्रावणश्च घटो दृष्टः शब्दोऽपि श्रावणो न स्यादविशेषात्। ७ द्वयोः
पक्षयोर्मध्ये। ८ साधर्म्यजातिवत्। यथा साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपमहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः
साधर्म्यवैधर्म्यनर्मा यथा नित्य शब्दः कृतकत्वात् घटादिवदित्युक्ते जातिवाद्याह
यद्यनित्यघटसाधर्म्यात् कृतकत्वात् अनित्य शब्द इष्यते तर्हि नित्याकाशसाधर्म्या-
दमूर्तत्वान्नित्य प्राप्नोति। ९ शिक्षा बल्पो व्याकरणमित्यादीनां पण्णाम्।

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।

वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृति १-१-३)

इति याज्ञवल्क्यप्रतिपादिता स्मृतिरुन्मत्तवचनवत् तिष्ठति, न तु प्रामाणिकवचनमिवास्ते ।

[३६. वेदानां स्वतः प्रामाण्यनिषेधः ।]

अथ मतं मिथ्याज्ञानदुष्टाभिप्रायवद्वक्तुः सकाशाद् वचनस्य प्रामितिजनकत्वाभावेनाप्रामाण्यं भवति । 'अप्रामाण्यं परतो दोषवशात्' इति वचनात् । वेदे तु मिथ्याज्ञानदुष्टाभिप्रायवद्वक्तुरभावेन दोषाभावात् प्रामाण्यं स्वतः एवावतिष्ठते । तथा चोक्तं—

शब्दे दोषोद्भवस्तावद् वक्त्रधीन इति स्थितः ।

तदभावः क्वचित् तावद् गुणवद्वक्त्रकत्वतः ॥

तद्गुणैरपकृष्टानां शब्दे संक्रान्त्यसंभवात् ।

यद् वा वक्तुरभावेन न स्युर्दोषा निराश्रयाः ॥

(मीमांसाश्लोकरातिक पृ. ६५)

इति तदयुक्तम् । वेदे वक्तृसद्भावस्य प्रागेव प्रमाणेन प्रतिपादितत्वात् । तस्य च वक्तुः किञ्चिज्ज्ञत्वेन मिथ्याज्ञानदुष्टाभिप्रायसंभवात् कथं वेदस्य स्वतः प्रामाण्यमवतिष्ठते । वक्तुः पुरुषस्य ऋज्वभिप्रायतत्त्वज्ञानादिगुणै-

३६. वेदोंके स्वतः प्रामाण्य का निषेध—यहा मीमांसकों का कथन है कि मिथ्या ज्ञान से या दूषित अभिप्राय से किसी वक्ता द्वारा कहा हुआ वचन अप्रमाण होता है किन्तु वेद ऐसे किसी दूषित वक्ता द्वारा नहीं कहे गये हैं अतः वेद स्वयं प्रमाण हैं — जैसे कि कहा है — 'शब्द में दोष की उत्पत्ति वक्ता के कारण होती है तथा वक्ता गुणवान हो तो शब्द निर्दोष होते हैं । गुणों के कारण दोष दूर हो जाने पर शब्द में वे दोष नहीं आ सकते । अथवा वक्ता ही न हो तो कोई दोष अपने आप उत्पन्न नहीं होता ।' किन्तु इस के उत्तर में हमने पहले ही स्पष्ट किया है कि वेद विना वक्ता के (अपौरुषेय) नहीं हो सकते तथा वेद के वक्ता सर्वज्ञ भी नहीं हो सकते अतः उन्हें निर्दोष कैसे कहा जा सकता है? दूसरी बात यह है

१ निषेधिताना दोषाणाम् ।

वर्क्येषु प्रामाण्याङ्गीकारात् । अथ ऋज्वभिप्रायतत्त्वज्ञानादिगुणैर्दुष्टाभि-
प्रायमिथ्याज्ञानादिदोषनिवृत्तिः तन्निवृत्तौ प्रामाण्यं स्वत एव भवतीति
चेन्न । प्रामाण्यस्यैव स्वतस्त्वासंभवात् । कुतः ऋज्वभिप्रायतत्त्वज्ञानादयो
गुणाः दुष्टाभिप्रायमिथ्याज्ञानादिदोषान् तिरस्कृत्य स्वयं स्थित्वा प्रामाण्यो-
त्पादने व्याप्रियन्ते, यथा प्रकाशः अन्धकारं तिरस्कृत्य स्वयं स्थित्वा रूप-
ज्ञानोत्पादने व्याप्रियते । तस्माद् वक्तुर्दुष्टाभिप्रायमिथ्याज्ञानादिदोषैरागमे
अप्रामाण्योत्पत्तिः । ऋज्वभिप्रायतत्त्वज्ञानादिगुणैः प्रामाण्योत्पत्तिरुभयैश्च^१
संविन्मात्रोत्पत्तिरित्यङ्गीकर्तव्यम् । अनुमानेऽपि पक्षधर्मत्वादिगुणसद्भावे
प्रामाण्यमुत्पद्यते । असिद्धत्वादिदोषसद्भावे अप्रामाण्योत्पत्तिरुभयत्र^२ ज्ञान-
मात्रोत्पत्तिरित्यङ्गीकर्तव्यम् । अथ रूपादयश्चतुर्विंशतिगुणाः इत्युक्तत्वात्
पक्षधर्मत्वादीनां कथं गुणव्यपदेश इति चेन्न । दोषप्रतिपक्षाणां गुणव्यव-
हारसद्भावेन असिद्धत्वादिदोषप्रतिपक्षत्वेन पक्षधर्मत्वादीनां गुणव्यप-
देशोपपत्तेः । तथा च अनुमानेऽपि पक्षधर्मत्वादयो गुणा असिद्धत्वादि-
दोषान् तिरस्कृत्य स्वयं स्थित्वा प्रमां जनयन्त्येवेति प्रामाण्यस्य गुण-

कि किसी वचन की प्रमाणता स्वयसिद्ध नहीं होती । सरल आशय तथा
यथार्थ ज्ञान से युक्त पुरुष के ही वचन प्रमाण होते हैं । गुणों से दोष
दूर होते हैं किन्तु वचन स्वतः प्रमाण होते हैं यह कथन उचित नहीं ।
प्रकाश अन्धकार को दूर करता है, साथ ही रूप के ज्ञान में सहायक
होता है । उसी प्रकार गुण दोषों को दूर करते हैं, साथ ही प्रामाण्य भी
उत्पन्न करते हैं । अतः वक्ता के दोष से वचन अप्रमाण होता है, वक्ता के
गुण से वचन प्रमाण होता है, तथा दोनों अवस्थाओं में ज्ञान उत्पन्न
करता है यह मानना चाहिये । इसी प्रकार अनुमान में पक्षधर्मता आदि
गुण हों तो वह प्रमाण होता है, असिद्ध आदि दोष हों तो अप्रमाण
होता है तथा दोनों अवस्थाओं में ज्ञान उत्पन्न करता है । यहा पक्षधर्मता
आदि को जो गुण कहा है वह दोष के विरुद्धार्थक शब्द के रूप
में कहा है अतः रूपादि चौबीस गुणों में इन के अन्तर्भाव का
प्रश्न नहीं उठता । तात्पर्य यह है कि वचन या अनुमान में
प्रामाण्य की उत्पत्ति यथार्थ वक्ता अथवा पक्षधर्मता आदि गुणों से ही

१ इति सति प्रमाणस्योत्पत्ति परत एव । २ दोषगुणै । ३ ज्ञानमात्रोत्पत्ति ।

४ गुणदोषसद्भावे ।

जन्यत्वसिद्धेः कथं स्वतस्त्वं स्यात् । प्रत्यक्षेऽपि तिमिरकाचकामलाशु-
 भ्रमणनीयानदूरदेशादिदोषसद्भावे अप्रामाण्योत्पत्तिरिन्द्रियनैर्मल्यसमीप-
 देशसुखासमावस्थादिगुणसद्भावे तत्प्रामाण्योत्पत्तिरुभयत्र^१ ज्ञानमात्रो-
 त्पत्तिरिति । अथ इन्द्रियादिनैर्मल्यमिन्द्रियादिस्वरूपमेव । प्रामाण्यं विज्ञान-
 सामग्रीमात्रादुत्पद्यते इति प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वमुच्यते इति चेन्न ।
 नैर्मल्यादेरेव गुणत्वेन ततः प्रामाण्योत्पत्तौ प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वासंभवात् ।
 अथ मलाद्यभाव एव नैर्मल्यादि स कथं गुण इति चेन्न । निपिद्धपरिवर्ज्य-
 स्याभावस्यापि दुराचारप्रतिपक्षत्वेन सदाचारवत् मलाद्यभावस्य दोष-
 प्रतिपक्षत्वेन गुणत्वसंभवात् किं च । आगमानुमानप्रत्यक्षेषु पापोदयेऽ-
 प्रामाण्योत्पत्तिः पुण्योदये प्रामाण्योत्पत्तिरुभयत्र^२ ज्ञानमात्रोत्पत्तिरिति
 प्रामाण्याप्रामाण्ययोरुभयोरप्युत्पत्तिः परत एवेति स्थितम् । तथा च
 प्रयोगाः । विज्ञानप्रामाण्ये भिन्नकारणजन्ये भिन्नकार्यत्वात् पय पाचकवत् ।
 ननु ज्ञानप्रामाण्ययोर्भिन्नकार्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । प्रामाण्याभावेऽपि
 ज्ञानस्य सद्भावेन भिन्नकार्यत्वसिद्धेः । तथा प्रामाण्यं विज्ञानकारणादन्य-

होती है — स्वतः प्रामाण्य उत्पन्न नहीं होता । प्रत्यक्ष प्रमाण के विषय
 में भी यही तथ्य है — अन्धकार, चक्षुदोष, दूर का अन्तर, भ्रमण आदि
 से इन्द्रियों में दोष उत्पन्न होते हैं उन के कारण वह प्रत्यक्ष अप्रमाण
 होता है । इन्द्रिय निर्मल होना, समीपता, चित्त सुखी होना आदि गुणों
 से युक्त प्रत्यक्ष प्रमाण होता है । तथा इन दोनों अवस्थाओं में ज्ञान
 साधारण है । इन्द्रियों का निर्मल होना यह इन्द्रियों का स्वरूप ही है
 अतः ज्ञान और प्रामाण्य एक ही सामग्री से उत्पन्न होते हैं यह कथन
 ठीक नहीं । इन्द्रियों की निर्मलता स्वाभाविक होने पर भी गुण है —
 उसी प्रकार जैसे दुराचार का अभाव ही सदाचाररूपी गुण है । इस
 गुण से ही प्रामाण्य उत्पन्न होता है — सिर्फ ज्ञान से उत्पन्न नहीं होता ।
 अतः प्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः मानना उचित नहीं । अप्रमाण ज्ञान
 पाप का फल है तथा प्रमाणभूत ज्ञान पुण्य का फल है — यह भी प्रामाण्य
 के स्वतः उत्पन्न होने में बाधक है । ज्ञान और उस का प्रामाण्य ये जल
 और अग्नि के समान भिन्न कार्य हैं अतः उन का कारण भी भिन्न होना
 चाहिये । ज्ञान और प्रामाण्य को भिन्न कार्य कहने का कारण यह है

कारणजन्यं कार्यत्वे सति ज्ञानधर्मत्वात् अप्रामाण्यवदिति च । तत्र ज्ञान-
धर्मत्वादित्युक्ते ज्ञानत्वसामान्येन व्यभिचारस्तद्व्यवच्छेदार्थं^१ कार्यत्वे
सतीति विशेषणोपादानम् । कार्यत्वादित्युक्ते ज्ञानेनैव व्यभिचारः^२ तद्-
व्यवच्छेदार्थं ज्ञानधर्मत्वादिति विशेष्यमुपादीयते । तथा प्रामाण्यं ज्ञान-
कारणादन्यकारणजं संविदन्यत्वे सति कार्यत्वात् अप्रामाण्यवदिति च ।
अत्रापि कार्यत्वादित्युक्ते संविदा व्यभिचार तद्व्यवच्छेदार्थं संविदन्यत्वे
सतीति विशेषणम् । संविदन्यत्वादित्युक्ते नित्यपदार्थैर्व्यभिचारः^३ तद्-
व्यवच्छेदार्थं कार्यत्वादिति विशेष्यमुपादीयते । ननु तथापि प्रामाण्यस्य
संविदन्यत्वाभावाद् विशेषणासिद्धो हेत्वाभासः इति चेन्न । प्रामाण्या-
भावेऽपि संविदः सदभावात् तस्य ततोऽन्यत्वसिद्धेः । तथा प्रामाण्यं न
ज्ञानकारणजं संविद्विशेषित्वात् अप्रामाण्यवत् । तथा प्रामाण्यं विशिष्ट-
कारणप्रभवं विशिष्टकार्यत्वात् तद्वदिति च । प्रामाण्यमुत्पत्तौ परत एवेति
स्थितम् । अप्रामाण्यमपि परत एवोत्पद्यत इति चोद्धान् प्रत्यपि^४ एतान्
हेतून् प्रयोजयेत् । अन्येषामप्रामाण्यं परत एवोत्पद्यत इत्यत्र विप्रतिपत्ते-
रभावात् । एवमुत्पत्तिपक्षे प्रामाण्यमप्रामाण्यं च परत एवोत्पद्यत इति
स्थितम् ॥

कि कहीं कहीं ज्ञान तो विद्यमान होता है किन्तु प्रामाण्य नहीं होता ।
तथा जिस प्रकार अप्रामाण्य ज्ञान की एक विशेषता है उसी प्रकार
प्रामाण्य भी ज्ञान की एक विशेषता है । अतः अप्रामाण्य के समान
प्रामाण्य की उत्पत्ति का कारण भी ज्ञान की उत्पत्ति के कारण से भिन्न
होता है । प्रामाण्य और ज्ञान एकही हैं यह कहना तो सम्भव नहीं है
क्यों कि प्रामाण्य न होने पर भी ज्ञान विद्यमान रहता है । अतः ज्ञान
और प्रामाण्य की उत्पत्ति भिन्न कारणों से होती है । इस लिये प्रामाण्य
की उत्पत्ति स्वतः न मान कर परतः माननी चाहिये । अप्रामाण्य की
उत्पत्ति भी परतः मानना उचित है । जिस तरह से नीमासक प्रामाण्य
को स्वतः मानते हैं उसी प्रकार बौद्ध अप्रामाण्य को स्वतः मानते हैं ।
उन का निरसन भी इसी प्रकार किया जा सकता है ।

१ ज्ञानत्वसामान्यस्य ज्ञानधर्मत्वेऽपि कार्यत्वाभावः । २ ज्ञानस्य कार्यत्वेऽपि
विज्ञानकारणादन्यकारणजन्यत्वाभावः अतः उक्त ज्ञानधर्मत्वात् । ३ नित्यपदार्थे कार्यत्वा-
भावः । ४ यथा मीमांसकमते प्रामाण्यं स्वतः अप्रामाण्यपरतः तथा बौद्धमतेष्वेवं ।
५ मीमांसकानाम् ।

[३७. प्रामाण्यज्ञप्तिविचारः]

ज्ञप्तिपक्षे^१ प्रामाण्यं परत एव ज्ञायत इति नैयायिकादयः । तेऽपि न युक्तिवादिनः । परेण प्रामाण्यप्रतिपत्तौ तस्यापि परेण प्रामाण्यं प्रतिपत्तव्यं तस्यापि परेण प्रामाण्यं प्रतिपत्तव्यमित्यनवस्थाप्रसंगात् । ननु त्रिचतुरादिज्ञानानन्तरमपेक्षापरिक्षयाज्ञानवस्थेति चेन्न । चरम^२ज्ञानप्रामाण्यप्रतिपत्त्यभावे द्विचरम^३ज्ञानप्रामाण्यप्रतिपत्त्यभावः तदभावे त्रिचरमज्ञानप्रामाण्यप्रतिपत्त्यभावः इत्येवं क्रमेण प्रथमज्ञानस्यापि प्रामाण्यप्रतिपत्त्यभावप्रसंगात् । तस्मात् सर्वत्र परत एवेति न वाच्यम् अपि तु क्वचित् स्वतोऽपि । तथा च प्रयोगः । स्वकीयकरतलज्ञानप्रामाण्यं विज्ञानज्ञापकेन ज्ञायते विज्ञानज्ञप्तिकाले ज्ञातत्वात् व्यतिरेके^४ जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानप्रामाण्यवत् ।

ननु अस्तु विज्ञानं येन ज्ञायते तेनैव तत्प्रामाण्यपि ज्ञायत इति ज्ञप्तिपक्षेऽपि प्रामाण्यं स्वत एवेति मीमांसकाः प्रत्याचक्षते । तेऽपि न

३७ प्रामाण्य के ज्ञानका विचार—प्रामाण्य का ज्ञान स्वत. नहीं होता — दूसरों द्वारा ही होता है ऐसा नैयायिकों का मत है । किन्तु यह अनुचित है । यदि एक के ज्ञान का प्रामाण्य दूसरा जाने तो इस दूसरे के प्रामाण्यज्ञान का प्रामाण्य जानने के लिये तीसरे की जरूरत रहेगी और इस तीसरे के ज्ञान के प्रामाण्य को चौथा जानेगा — इस प्रकार अनवस्था होती है । जब तक दूसरा व्यक्ति अपने ज्ञान के प्रामाण्य के बारे में नहीं जानता तबतक वह पहले व्यक्ति के ज्ञान के प्रामाण्य को कैसे समझ सकता है ? अतः कुछ प्रसंगों में ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान स्वत होता है यह स्पष्ट हुआ । अपने हाथ को कोई देखता है तो उस हाथका ज्ञान और उस ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान एक ही साथ होता है — यही प्रामाण्य के स्वतः ज्ञात होने का उदाहरण है ।

नैयायिकों के विरोध में मीमांसक यह मानते हैं कि प्रामाण्य का ज्ञान स्वत ही होता है किन्तु यह आग्रह हमें उचित प्रतीत नहीं होता ।

१ अज्ञातपरिच्छिन्ति ज्ञप्तिः । २ अन्तित्तम । ३ अन्तित्तमसमीप । ४ यत्तु विज्ञान-ज्ञापकेन न ज्ञायते तत्तु विज्ञानज्ञप्तिकाले ज्ञात न भवति यथा जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानप्रामाण्यम् ।

विचारकाः । जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानप्रामाण्यस्य रज्जुसर्पादिसाधारणप्रदेशे सर्पादिज्ञानप्रामाण्यस्यापि सन्देहाभाव-प्रसंगात् अस्त्वेवमिति चेन्न संदेहसद्भावात् । ननु प्रमाणान्तरेण संदेहापनये प्राक्तनज्ञानस्य^१ प्रामाण्यं स्वत एव निश्चीयत इति चेन्न । प्रमाणान्तरप्रामाण्यस्यापि संदेहे अपरेण प्रमाणान्तरेण संदेहापनयस्तत्प्रमाणप्रामाण्येऽपि संदेहे अपरेण संदेहापनय इत्यनवस्था-प्रसंगात् । आकांक्षापरिक्षयाद् यत्र क्वापि परिसमाप्तौ तच्चरमस्य प्रामाण्यं सदिशतस्तत्प्रामाण्यसंदेहे द्विचरमादारभ्य प्रथमपर्यन्तं संदेह इत्येवं प्रथमज्ञानप्रामाण्यसंदेहोऽपि तदवस्थ एव स्यात् । तथा च जलसर्पादौ^२ प्रवृत्तिनिवृत्तिव्यवहारो दुर्घट एव स्यात् । ननु आद्यजलादिज्ञानप्रामाण्य-संदेहे तु अनुमानज्ञानेन अर्थक्रियाज्ञानेन वा स्वतःसिद्धप्रामाण्येन^३ संदेहापनये प्राक्तनज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वत एवावतिष्ठते ततो नानवस्थादि-दोषप्रसङ्ग इति चेन्न । तत्ज्ञानोत्पत्तिसमये अनन्तरसमये वा स्वसंवेदनेन अर्थप्राकटयेन वा तत्ज्ञान^४स्वरूपनिश्चयेऽपि तदानीं^५ तत्प्रामाण्यस्य ताभ्यां^६ निश्चयाभावेन तस्य स्वतस्त्वासंभवात् ।

जब रेगिस्तान में जल का ज्ञान होता है तब यह जल है या मृगजल है ऐसे सन्देह के कारण उस ज्ञान के प्रामाण्य का निर्णय स्वतः नहीं होता । इसी प्रकार रस्सी के स्थान में साप का ज्ञान होने पर उस ज्ञान के प्रामाण्य का निर्णय स्वतः नहीं होता । ऐसे स्थानों में सन्देह दूरकर प्रामाण्य का ज्ञान किसी दूसरे साधन द्वारा होता है । दूसरे साधन से सिर्फ सन्देह दूर होता है किन्तु पहले ज्ञान का प्रामाण्य तो स्वत ही होता है यह कहना उचित नहीं । जब तक पदार्थ के स्पष्ट ज्ञान से या स्वसंवेदन से सन्देह दूर नहीं होता तब तक प्रामाण्य का ज्ञान कैसे हो सकता है ? अत कुछ प्रसंगों में प्रामाण्य के सन्देह को दूर करने के लिये किसी दूसरे साधन की जरूरत होती है अर्थात् प्रामाण्य का ज्ञान परतः होता है यह मानना चाहिये ।

१ मूलजलादिज्ञानस्य । २ जलमरीचिका सर्परज्जुः । ३ अनुमानज्ञानेन अर्थक्रिया-ज्ञानेन वा कथभूतेन स्वतःसिद्धप्रामाण्येन । ४ आद्यजलादिज्ञानम् । ५ ज्ञानोत्पत्तिसमये अनन्तरसमये वा । ६ स्वसंवेदनेन अर्थप्राकटयेन ।

तस्माद्भ्यासदशायां विज्ञानस्वरूपं येन निश्चीयते तेनैव तत्प्रामाण्यं निश्चीयते यथा स्वकीयकरतले रेखात्रयपञ्चाङ्गुलज्ञाने । अनभ्यासदशायां तु विज्ञानं^१येन ज्ञायते ततोऽन्येन प्रमाणेन तत्प्रामाण्यं निश्चीयते । यथा जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानोत्पत्तौ ६६ सत्यं जल घटचेष्टिका-पेटकवत्वात् दर्दुराराववत्वात् सरोजगन्धवत्वात् परीतशाहट्टलादिमत्वाच्च परिदृष्टजलवत् । यथा च रज्जुसंपसाधारणप्रदेशे सर्पज्ञानोत्पत्तौ अर्थं सर्प एव आतानविताननेखावृत्तपाण्डुराकारत्वात् हीयमानदीर्घपुच्छवत्वात् फुत्कारवत्वात् प्रसरत्स्फटादिमत्वाच्च परिदृष्टसर्पवत् इति स्वतस्त्रि-प्रामाण्यादनुमानात् । अथवा स्नानपानावगाहनादिघने दाहार्थप्रियाज्ञानात् स्वतस्त्रिप्रामाण्यात् प्राप्तज्ञानस्य प्रामाण्यं निश्चीयत इति ३ ङी-कतव्यम् । तथा च प्रयोगः । जलमरीचिकासाधारणप्रदेशे जलज्ञानप्रामाण्यं विज्ञानज्ञापकेन न ज्ञायते^२ विज्ञानक्षतिकालेऽज्ञातत्वात् । कुतः विज्ञानो-त्पत्तिकाले स्वसवेदनेनाज्ञातत्वात् । अनन्तरसमये अर्थप्रावृत्तेन ज्ञात-त्वाच्च । व्यतिरेके^३ स्वकरतलज्ञानप्रामाण्यवत् । ननु अनभ्यासदशायां

तात्पर्य यह है कि जो सुपरिचित वस्तुएं हैं — जैसे कि हाथ की अगुलिया या सरल रेखाएँ — उन के ज्ञान के साथ ही उस ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः ज्ञात होता है । किन्तु अपरिचित स्थिति में वस्तु के ज्ञान से प्रामाण्य के ज्ञान का साधन भिन्न होता है — यह ज्ञान परत होता है । उदाहरणार्थ—रेगिस्तान में जल का ज्ञान होने पर यह ज्ञान प्रमाण है — मृगजल नहीं है — यह जानने के लिये पानी भरनेवाली दासिया मेंढकों का आवाज, कमलों का सुगन्ध, समीप में होना आदि साधन सहायक होते हैं । तथा यह रस्सी है या साप है ऐसा सन्दिग्ध ज्ञान होने पर यह साप ही है ऐसे प्रामाण्य के ज्ञान के लिये सर्प का लम्बा उजला आकार, छोटी होते जानेवाली पूछ, फुत्कार, फैली हुई फणा आदि सहायक साधन होते हैं । अथवा जल में स्नान आदि क्रियाओं द्वारा जल के ज्ञानका प्रामाण्य निश्चित होता है । तात्पर्य यह है कि जल का ज्ञान तथा प्रामाण्य का ज्ञान एक साथ नहीं

१ जलादिज्ञानम् । २ आद्यजलादिज्ञानस्य । ३ अतः परत स्त्रिद्धा । ४ यच्च विज्ञानज्ञापकेन ज्ञायते तच्च विज्ञानक्षतिकाले ज्ञातं भवति यथा स्वकरतलज्ञानप्रामाण्यम् ।

परतः प्रामाण्यनिश्चयेऽप्यनवस्था भविष्यतीति चेन्न । परस्य^१ स्वतः प्रामाण्याङ्गीकारात् । एवमनुमानागमादीनामपि अभ्यासदशायां स्वतः प्रामाण्यनिश्चयः अनभ्यासदशायां परतः प्रामाण्यनिश्चय इति निरूपितं वेदितव्यम् । अप्रामाण्यपरिच्छित्तिस्तु सर्वेषां परत एव^२ । शुक्तिरजतादिज्ञानस्य बाधकप्रत्यक्षेणैव अप्रामाण्यनिश्चयात् । एवं बहिर्विषयापेक्षया प्रामाण्याप्रामाण्योत्पत्तिपरिच्छित्ती न्यरूपाम^३ ।

[३८ ज्ञानस्य स्वसंवेद्यत्वम् ।]

स्वरूपविषयापेक्षया सकलज्ञानानामप्रामाण्यं नास्त्येव । प्रामाण्योत्पत्तिपरिच्छित्ती तु स्वत एव भवतः । सकलज्ञानानां स्वसंवेदनत्वेन स्वरूपे संशयविपर्यासानध्यवसायाभावात् । ननु ज्ञानस्य स्वसंवेद्यत्वं नास्ति अनुमानविरोधात् । तथा हि । ज्ञानं न स्वसंवेद्यं शरीरात्मकत्वात् चर्मादिवदिति चेन्न । ज्ञानस्य शरीरात्मकत्वाभावेन हेतोरसिद्धत्वात् । तत् कथमिति चेत् ज्ञानं शरीरात्मकं न भवति चेतनत्वात् अमूर्तत्वात्

होते अनः यह प्रामाण्यज्ञान स्वतः नहीं होता -- परत. होता है । इसी प्रकार अनुमान तथा आगम का प्रामाण्य भी सुपरिचित अवस्था में स्वतः तथा अपरिचित अवस्था में परतः ज्ञात होता है । अप्रामाण्य का ज्ञान सिर्फ परतः ही होता है — सीप को रजत मान लेने पर वाद में भ्रम दूर होने से उस ज्ञान का अप्रामाण्य ज्ञान होता है । इस प्रकार बाह्य विषयों की दृष्टि से प्रामाण्य के उत्पत्ति तथा ज्ञान का विचार किया ।

३८. ज्ञान का स्वसंवेदन—अपने आत्मा के विषय में विचार किया जाय तो कोई भी ज्ञान अप्रमाण नहीं होता — आत्मा के विषय के ज्ञान के प्रामाण्य की उत्पत्ति और उस का ज्ञान स्वतः ही होता है । स्वसंवेदन में संशय या विपर्याय या अनिश्चय सम्भव नहीं होता । ज्ञान शरीरात्मक है अतः त्वचा आदि के समान वह भी स्वसंवेद्य नहीं है यह अनुमान युक्त नहीं — ज्ञान चेतन, अमूर्त, निरवयव, बाह्य इन्द्रियों से

१ अनुमानादेः । २ अप्रामाण्यपरिच्छित्तिस्तु अभ्यासदशाया स्वत अनभ्यासदशाया परत एव इति प्रमेयरत्नमालायामुक्तम् । ३ भावप्रमेयापेक्षाया प्रामाणाभासनिहव । बहिःप्रमेयापेक्षाया प्रमाण तन्निम च ते ॥

निरघयवत्वात् अनणुकत्वे सति बाह्येन्द्रियाग्राह्यत्वात् अजडत्वात् अर्थाव-
 बोधकत्वात् व्यतिरेके चर्मादिवत्^१ । ननु ज्ञानं न स्वसंवेद्यं शरीरकार्य-
 त्वात् उच्छ्वासवदिति चेन्न । एतस्य हेतोरपि पूर्ववद^२सिद्धत्वात् । कुतः
 ज्ञानं शरीरकार्यं न भवति इत्यत्रापि उक्तहेतूनां समानत्वात् । ननु ज्ञानं न
 स्वसंवेद्यं शरीरगुणत्वात् रूपादिवदिति चेन्न । ज्ञानस्य शरीरगुणत्वा-
 सिद्धेः । कुतः ज्ञानं न शरीरगुणः चेतनत्वात् अणुद्वयणुकानाश्रितत्वे^३
 सति बाह्येन्द्रियाग्राह्यत्वात् अजडत्वात् स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादि-
 व्युदासाय परानपेक्षत्वात् अर्थावबोधरूपत्वाच्च व्यतिरेके शरीररूपवदिति^४ ।
 तस्मात् ज्ञानं स्वसंवेद्यम् अर्थसवेदनरूपत्वात् स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशया-
 दिव्युदासाय परानपेक्षत्वात् अजडत्वात् चिद्रूपत्वात् च व्यतिरेके
 पटादिवदिति^५ चार्वाकं प्रति ज्ञानस्य स्वसंवेदनत्वसिद्धिः ।

ननु^६ ज्ञानं न स्वसंवेद्यं प्रकृतिपरिणामत्वात्^७ पटादिवदिति चेन्न ।
 ज्ञानस्य प्रकृतिपरिणामत्वासिद्धेः । अथ ज्ञानं प्रकृतिपरिणामः उत्पत्ति-
 मत्वात् पटादिवदिति^८ ज्ञानस्य प्रकृतिपरिणामत्वसिद्धिरिति चेन्न । अनु-

अग्राह्य है तथा शरीर अचेतन, मूर्त, सावयव, बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य है
 इस प्रकार इन दोनों की भिन्नता पहले स्पष्ट की है । इसी प्रकार
 ज्ञान को शरीर का कार्य अथवा शरीर का गुण मानने का भी पहले
 खण्डन किया है । अतः ज्ञान के स्वसंवेद्य होने में यह कोई बाधा
 नहीं है । ज्ञान के विषय में कोई सन्देह हो तो उस का निराकरण
 ज्ञान द्वारा ही होता है — किसी दूसरे द्वारा नहीं होता अतः ज्ञान को
 स्वसंवेद्य मानना चाहिये — इस प्रकार चार्वाकों की आपत्ति का निरा-
 करण हुआ ।

अब साख्यों की आपत्ति का विचार करते हैं । ज्ञान प्रकृति का
 परिणाम है (अतः जड है इस लिए)— वह वस्त्र आदि के ही , समान

१ यच्छरीरात्मकं भवति तच्चेतनं न भवति यथा चर्मादि । २ ज्ञानं शरीरात्मकं न
 भवति चेतनत्वादित्यादयः । ३ अणुद्वयणुकव्यतिरिक्ते सति । ४ यस्तु शरीरगुणं स
 न चेतनं यथा शरीररूपम् । ५ यत् स्वसंवेद्यं न भवति तत् अर्थसवेदनरूपं न भवति
 यथा पटः । ६ अथ साख्यं प्रत्यवतिष्ठते । ७ प्रकृतिरचेतनाज्ञानमपि साख्यमते
 अचेतनम् । ८ यस्तु उत्पत्तिमान् स प्रकृतिपरिणामं यथा पटादि ।

भयेन हेतोर्व्यभिचारात् । कथम् । तस्योत्पत्तिमत्वेऽपि प्रकृति-
परिणामत्वाभावात् । ननु ज्ञानं प्रकृतिपरिणामः अनुभवात् न च
सत्युत्पत्तिमत्त्वात् पटादिवदिति चेन्न । ज्ञानस्यानुभवान्यत्वात्किञ्चेत् । तथा
हि । ज्ञानमनुभवादन्यत्र भवति चेन्नत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति । अथ
ज्ञानस्य चेन्नत्वंमस्तिन्निति चेन्न । ज्ञानं चेन्नम् अजडत्वात् स्वप्रति-
वद्धव्यवहारे संशयादिविबुदासाय परानपेक्षत्वात् अर्थावरोधरूपत्वात्
व्यतिरेके पटादिवत् इति ज्ञानस्य चेन्नत्वलिङ्गः । ननु ज्ञानं स्वसंज्ञं न
भवति प्रकृतिविकृतित्वं न रूपादिवदिति चेन्न । ज्ञानस्य प्रकृतिविकृतित्वा-
भावात् । कथं ज्ञानं न प्रकृतिविकृतिः चेन्नत्वात् अजडत्वात् स्वप्रतिवद्ध-
व्यवहारे संशयादिविबुदासाय परानपेक्षत्वात् अनुभववदिति । रूपादिरपि
प्रकृतिविकृतित्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्तश्च । कुतस्तेषामहंकारजन्य-
स्वनिराकरणात् पञ्चभूतजनकत्वनिराकरणाच्च । तस्मात् ज्ञानं स्वसंज्ञं

स्वसंज्ञं नहीं है यह कठना उचित नहीं । ज्ञान को प्रकृति का परिणाम
मानना ठीक नहीं । ज्ञान उत्पत्तियुक्त है अतः प्रकृति का परिणाम
है यह कथन योग्य नहीं — साध्य मन में अनुभव को उपतिष्ठ
तो माना है, किन्तु प्रकृति का परिणाम नहीं माना है ।
ज्ञान और अनुभव भिन्न नहीं हैं अतः ज्ञान को भी प्रकृति का
परिणाम नहीं माना जा सकता । ज्ञान और अनुभव एकही है — वह
चेतन है तथा उस के प्रिय के सशय को वही दूर कर सकता है । इसी
प्रकार रूप आदि के समान ज्ञान को प्रकृति का विकार भी नहीं माना
जा सकता क्यों कि वह चेतन है । दूसरे, रूप आदि भी प्रकृति के
विकार-अहंकार से उत्पन्न या पंच महाभूतों के जनक नहीं हैं यह हम
आगे स्पष्ट करेंगे । अतः ज्ञान के स्वसंज्ञ होने में साध्यों की अपत्ति
युक्त नहीं है ।

१ साध्यमते अनुभव उत्पत्ति मानस्तिरतु प्रकृतिपरिणामो नास्ति । २ यन्चेतनं
न भवति तदजड न भवति यथा पटादि । ३ रूपादीनां प्रकृतेर्भेदात् तेषां तस्मान्
गुणश्च षोडशकं षोडशात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि इत्युक्तत्वात् तत्र निराकरणम् अपि
प्रतिपादितमस्ति ।

चेतनत्वात् अजडत्वात् स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्युदासाय परान-
पेक्षत्वात् अनुभववत् अर्थावबोधरूपत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति^१ सांख्यं
प्रति ज्ञानस्य स्वसंवेदनत्वसिद्धिः ।

ननु ज्ञानं स्वातिरिक्तवेदनवेद्यं^२ वेद्यत्वात् कलशवदिति चेन्न ।
तस्यापि विचारासहत्वात् । तथा हि । धर्मिग्राहकज्ञानं स्वसंवेद्यं परसंवेद्यं
वा । स्वसंवेद्यत्वे तेनैव हेतोर्व्यभिचारः^३ । परसंवेद्यत्वेन तत्परस्यापि
तथैवेत्यनवस्था स्यात् । आकांक्षापरिक्षयाज्ञानवस्थेति चेत् तर्हि यत्र
क्वापि विश्रान्तिस्तच्चरमज्ञानस्याप्रतिप्रतिस्तद^४प्रतिपत्तौ द्विचरमादा-
रभ्य धर्मिज्ञानपर्यन्तमप्रतिपत्तिरेव प्रसज्यते । तथा च धर्मिप्रतिपत्त्य-
भावादाश्रयासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् । हेतुग्राहकस्या^५प्येवं विकल्पे हेतु-
ज्ञातासिद्धोऽपि स्यात् । तस्मात् ज्ञानं स्वयंप्रकाशकं^६ ज्ञानत्वात् अव्यव-

अब नैयायिकों की आपत्तियों का विचार करते हैं । इन के
मतानुसार कलश आदि जो वस्तुएं ज्ञेय हैं वे किसी दूसरे ज्ञान द्वारा
जानी जाती हैं, ज्ञान भी एक ज्ञेय है अतः उस का ज्ञान किसी दूसरे
ज्ञान को होगा — उसी को नहीं हो सकेगा । किन्तु यह आपत्ति ठीक
नहीं है । जब किसी अनुमान में वादी धर्मी का वर्णन करता है या
हेतु का प्रयोग करता है उस समय वह अपने इस धर्मि-ज्ञान या हेतु-
ज्ञान को जानता है या नहीं ? यदि जानता है तो यह स्वसंवेदन से
भिन्न नहीं है । यदि कहें कि वादी के इस ज्ञान का ज्ञाता कोई दूसरा
है तो इस दूसरे के ज्ञान का ज्ञाता कोई तीसरा और तीसरे के उस ज्ञान
का ज्ञाता कोई चौथा मानना होगा — और यह अनवस्था दोष होता है ।
फिर यह सरलसी बात है कि जो अपने धर्मि-वर्णन या हेतु-प्रयोग को
नहीं जानता वह अनुमान का प्रयोग नहीं कर सकेगा । अतः ज्ञान

१ यत् स्वसवेद्यं न भवति तत् चेतनं न भवति । २ ज्ञानान्तरवेद्यम् ।

३ धर्मिग्राहकज्ञानस्य वेद्यत्वेऽपि स्वातिरिक्तवेदनवेद्यत्वाभावः । ४ यत् परवेद्यं कथ्यते
ततः अप्रतिपत्तिः अपरिच्छिन्तिः । ५ हेतुग्राहकं ज्ञानं स्वसवेद्यं परसंवेद्यं वा स्वसवेद्यत्वे
चेनैव हेतोर्व्यभिचारः इत्यादि सर्वं ज्ञेयम् । ६ स्वस्य प्रकाशकम् ।

[३९. माध्यमिकानां वाच्यपदार्थाभाववात् नभिरायश्च ।]

अथ^१ मतं बहिः प्रमेयापेक्षायां प्रमाणं तन्निमित्तं च ते उच्यते कथंकारं कथ्यते । बहिःप्रमेयस्ये वासंभवात् । तथाहि । घटोऽस्तीति केन ज्ञायते ज्ञानमात्रेण घटज्ञानेन वा । ज्ञानमात्रेण चैतत्प्रसंगः पटलकुटशकटादि-ज्ञानेन घटाभावज्ञानेनापि^२ घटोऽस्तीति निश्चयप्रसंगात् । अथ घटज्ञानेन घटोऽस्तीति निश्चोच्यते इति चेन्न । इतरंतराश्रयप्रसंगान् । ज्ञानस्य घट-निश्चायकत्वे सति घटनिश्चयः घटज्ञानत्वे सति घटनिश्चायकत्वमिति । तस्मात् घटादिवहिरर्थनिश्चायकप्रमाणाभावात् बहिः प्रमेयाभाव एव । तथा च प्रयोगः । वीता प्रत्ययाः निरालम्बनाः प्रत्ययन्वात् शुक्तौ रजत-प्रत्ययवत्^३ । अथ शुक्तौ रजतप्रत्ययस्य निरालम्बनत्वाभावात् माध्य-विकलो दृष्टान्त इति चेन्न । वीतो विषय अन्वयश्च भ्रान्तिविषयत्वान् स्वप्नभोभक्षणवत् । तथा वीतो विषयः अन्वयश्च अर्थक्रियासमर्थन्वात् तत्राविद्यमानत्वात् खपुण्यवत् । तथा नेत्रं रजतमिति ज्ञानं प्रागप्यन्वत्वा-वेष्टकम् अवाचितप्रतिषेधप्रत्ययत्वात् निर्विषयाणं स्वरसस्तकमिति

३९. माध्यमिकों का निराकरण—माध्यमिक वाच्यों का कथन है कि विध्व सं वाच्य पदार्थ ही नहीं हैं अतः उन के विषय में प्रमाण वा प्रमाणाभास का प्रश्न नहीं उठता । वे प्रश्न करते हैं कि घट का ज्ञान सिर्फ ज्ञान से होता है या विशिष्ट घटज्ञान से होता है ? यदि सिर्फ ज्ञान से घट का ज्ञान होता है तो पट-ज्ञान से भी घट का ज्ञान होना चाहिये किन्तु ऐसा होता नहीं है । घटज्ञान में घट का ज्ञान होता है यह कहना परस्पराश्रय है क्यों कि घट को जाने बिना घटज्ञान का अस्तित्व सम्भव नहीं है । अतः घट आदि वाच्य पदार्थों का निश्चय किसी प्रमाण से नहीं हो सकता । घट आदि का जो ज्ञान प्रतीत होता है वह सब सीप में प्रतीत होनेवाली चाटी के समान अथवा स्वप्न में आकाश के भक्षण के समान निराधार है ! ये सब पदार्थ आकाश के फूल के समान या गर्दभ के सोंग के समान शून्यरूप हैं क्यों कि इन से कोई अर्थक्रिया सम्भव नहीं

१ विज्ञानाद्वैतवादी । २ कथमित्यर्थ । ३ बहिः प्रमेय घटपटादिकम् । ४ तत्रापि ज्ञानमात्रं वर्तते । ५ शुक्तौ रजतज्ञान निरालम्बनम् ।

ज्ञानवर्द्धित्यसत्ख्यातिसमर्थनेन शुक्तौ रजतज्ञानस्य निरालम्बनत्व-
सिद्धेः। तथा च सर्वप्रत्ययानां निरालम्बनत्वसिद्धौ वहि प्रमेयस्याभावात्
कथं विश्वतत्त्वप्रकाशायेति नमस्कारश्लोकस्याद्यविशेषणं जाघटयत इति
माध्यमिकाः^१ प्रत्यवोचन् ।

तदयुक्तं विचारासहत्वात् । व्याप्तिवल्गमवलम्ब्य परस्यानिष्ठापादनं
तर्कः । स च आत्माश्रय इतरेतराश्रयः चक्रकाश्रयः अनवस्था अतिप्रसंग
इति पञ्चया भिद्यते । तत्र मूलशैथिल्यं मिथो^२ विरोध इष्ठापादनं विपर्यये
अपर्यवसानमिति तर्कदोषाश्चत्वारः । प्रमाणे असिद्धादिदोषवत् । तथा च
घटोऽस्तीति केन निश्चीयते ज्ञानमात्रेण घटज्ञानेन वा, प्रथमपक्षे अतिप्रसंगः,
द्वितीयपक्षे इतरेतराश्रयप्रसंग इति वदता वादिना^३ तर्काभासात्रेवोपन्यस्तौ ।
विपर्यये अपर्यवसानमित्येतद् दोषदुष्टत्वात् । अथ प्रथमपक्षे तस्माद्-
घटज्ञानेन घटोऽस्तीति निश्चीयते इति विपर्यये पर्यवसानं क्रियत^४ इति

है । जब विश्व मे पदार्थ ही नहीं है तब 'सब तत्त्वों के प्रकाशक' यह
इस ग्रन्थ के मगलाचरण का शब्द निरर्थक सिद्ध होता है ।

माध्यमिकों का यह कथन हमें अयुक्त प्रतीत होता है । उन्होंने ने
तर्क से प्रतिवादी के मत का विरोध किया है । व्याप्ति के आधार से
प्रतिवादी को अनिष्ट बात सिद्ध करना तर्क कहलाना है । आत्माश्रय,
इतरेतराश्रय, चक्रक, अनवस्था तथा अतिप्रसंग ये तर्क के पांच प्रकार
हैं । किन्तु तर्क के भी चार दोष होते हैं — मूल प्रतिपादन शिथिल
होना, कथन मे परस्पर विरोध होना, प्रतिवादी को इष्ट बात स्वीकार करना
तथा उस के प्रतिकूल बात सिद्ध न करना । माध्यमिकों ने उपर्युक्त कथन
में 'पट-ज्ञान से घट का ज्ञान होगा' यह अतिप्रसंग तथा 'घटज्ञान से
घटका ज्ञान होगा' यह इतरेतराश्रय ऐसे दो तर्क प्रस्तुत किए हैं । ये दोनों
तर्क दूषित हैं क्यों कि इन से प्रतिवादी के विरुद्ध तत्त्व सिद्ध नहीं होता ।
'पट-ज्ञान से घट है यह प्रतीत होगा' यह कथन विरुद्ध तत्त्व को

१ यथा निर्विषाण खरमस्तकमिति ज्ञानम् असत्त्वावेदकं तथा । २ अर्थो ज्ञान-
समन्वितो मतिमता वैभाषिकेणादृतः, प्रत्यक्ष न हि बाह्यवस्तुविषय सौत्रान्तिकेणादृतम् ।
यौगाचारमतानुसारिमतयः साकारबुद्धिं परे मन्यन्ते खलु मध्यमा जडधिय । ३ परस्परम् ।
४ विज्ञानाद्वैतवादिना । ५ पटज्ञानेनैव लकृष्टज्ञानेनैव इति पर्यवसानं नास्ति ।

चेन्न । तथापीष्टापादनमित्येतद्वोरदुष्टत्वेन अतिप्रसंगस्य तर्काभासत्वान् ।
 तथा द्वितीयपक्षेऽपि 'तस्माद्वितरणेन' घटोऽस्तीति निश्चीयत
 इति विपर्यये पर्यवसानं कर्तव्यं तथा सति प्रत्यक्षवाचि-
 तत्वेन विपर्यये पर्यवसानंभवत् तर्काभासत्वमेव भवदुष्कृतेरेतरा-
 श्रयस्येति । किं च । ज्ञानेन प्रेयं निश्चीयते प्रकाशकप्रदीपादिना प्रकाश्य-
 प्रकाशवत् । न च तस्य घटाद्विशेषणतया प्रकाशनमस्ति । तद्वदु-
 त्पन्नं ज्ञानमपि घटाद्विशेषणमन्तरेणैव योग्यदेशकालावस्थितानेकार्थान्
 निश्चीनोतीति प्रकाशनेनैकार्थग्रहणाभावे एव । ननु कथमिति चेत् एक-
 द्रव्यग्रहणेऽपि सत्ताद्विजातीना संन्यादिगुणानां देशकालादीनां च ग्रहणात्
 एकगुणाद्विग्रहणेऽपि तदाश्रयाश्रितादीनामपि ग्रहणाच्च । ननु एवं चेद्वेक-
 ज्ञानेन सकलार्थग्रहणं प्रसज्यत इति चेत् तदस्यैव केवलज्ञानेनेकेन

सिद्ध नहीं करता क्यों कि 'घट है' यह हमे अमान्य नहीं है । दूसरे,
 'पट-ज्ञान से घट का ज्ञान होता है' यह विरुद्ध तत्त्व प्रत्यक्ष से ही
 वाचिन है अतः मान्यभिक उस का साराग नहीं ले सकते । (यह
 तान्त्रिक विवाद छोड़कर विचार करे तो) ता पर्य यह है कि जिस प्रकार
 प्रकाश साधारण रूप से सभी वस्तुओं को प्रकाशित करता है उसी
 प्रकार तान साधारण रूप से सब वस्तुओं को जानता है । जैसे घट का
 प्रकाश, पट का प्रकाश यह भेद करना सम्भव नहीं वैसे घट का ज्ञान,
 पट का ज्ञान ये भिन्न मानना योग्य नहीं । एक ही ज्ञान योग्य समय तथा
 प्रदेश में स्थित अनेक पदार्थों को जानता है । एक घट के ज्ञान में भी
 अस्तित्वादि सामान्य, संख्यादि गुण तथा स्थान, समय आदि कई बातों
 का ज्ञान समाविष्ट रहता है । तब एक ही ज्ञान सब पदार्थों को क्यों नहीं
 जानता यह आक्षेप योग्य नहीं क्यों कि सब पदार्थों को जाननेवाले एक
 केवल ज्ञान का अस्तित्व जैन दर्शन को मान्य ही है । फिर सभी

१ अघटज्ञाने घटोऽस्तीति विपर्ययः । २ घटोऽस्तीति अस्माक ज्ञानानामिच्छेव ।
 ३ घटज्ञानेन वा इति । ४ अघटज्ञानेन । ५ अघटज्ञानेन घटोऽस्तीति विपर्यये । ६ यथा
 प्रदीपादिना प्रकाश्यवस्तुनः प्रकाश निश्चीयते । ७ प्रदीप घटप्रकाशक प्रदीपः पटप्रकाशक-
 इति नियमो नास्ति । ८ ज्ञान घटविषय वा पटविषय वा इति विशेषणनन्तरेण । ९ घट-
 ज्ञानेन घट एव शृण्यते पटज्ञानेन पट एव शृण्यते इति नियमाभावः ।

सकलार्थग्रहणम् । अथ तथा सकलात्मज्ञानानामनियतविषयत्वेन^१ सकलार्थग्रहणप्रसंगात् सर्वस्य सर्वज्ञतापत्तिरिति चेन्न । स्वावरणविगमानुरूपयोग्यतया सकलज्ञानानां प्रतिनियतार्थव्यवस्थोपपत्तेः । आवरणं च अज्ञानकारणं सुप्रसिद्धमेव । तथा च घटज्ञानेनान्यज्ञानेन वा घटो गृह्यते इति विकल्पस्यावकाश एव न स्यात् ।

यदप्यन्यदनुमानम् अचर्चत्-वीताः प्रत्ययाः निरालम्बनाः प्रत्ययत्वात् शुक्तौ रजतप्रत्ययवदिति-तदचर्चिताभिधानं विचारासहत्वात् । तथा हि स्वसंवेदनप्रत्ययेन व्यभिचार^२स्तावत् । धर्मिग्राहकं प्रमाणं निरालम्बनं सालम्बनं वा । सालम्बनत्वे तेनैव हेतोर्व्यभिचार^३ । निरालम्बनत्वे हेतोः स्वरूपासिद्धत्वम् । दृष्टान्तग्राहकस्यापि^४ सालम्बनत्वे तेनैव हेतोर्व्यभिचार निरालम्बनत्वे आश्रयहीनो दृष्टान्तः स्यात् । शुक्तौ रजतज्ञानस्य निरालम्बनत्वाभावात् साध्यविकलो दृष्टान्तश्च । तथा हि । वीतं रजतज्ञानं निरालम्बनं न भवति । पुरोवर्तिचक्रचक्रायमानशुक्रभासुरूपवस्तुविषय-

आत्माओं को सब पदार्थों का ज्ञान क्यों नहीं होता इस प्रश्न का उत्तर यह है कि जिस ज्ञान का आवरण जितना दूर होता है उतने ही पदार्थों का उसे ज्ञान होता है । विभिन्न आत्माओं के अज्ञान-आवरण विभिन्न हैं अतः उन्हें विभिन्न सख्या में पदार्थों का ज्ञान होता है । अतः घट का ज्ञान सिर्फ ज्ञान से होता है या घटज्ञान से होता है ये विकल्प करना व्यर्थ है ।

सीप में चादी का ज्ञान निराधार है उसी प्रकार सब ज्ञान निराधार हैं यह अनुमान भी योग्य नहीं । स्वसंवेदन ज्ञान का अस्तित्व इस के विरुद्ध है । वादी अनुमान में धर्मी का वर्णन करता है यह धर्मी का ज्ञान भी यदि निराधार हो तो अनुमान व्यर्थ होगा । यदि यह ज्ञान साधारण है तो सब ज्ञानों को निराधार कैसे कह सकते हैं । दृष्टान्त का ज्ञान भी यदि निराधार हो तो अनुमान-प्रयोग असम्भव होगा । दूसरे, सीप में चादी

१ एकज्ञानेन घट एव गृह्यते इति नियतविषयत्वम् एकज्ञानेन बहूना विषयत्वम् इति अनियतविषयत्वम् । २ स्व वेदयतीति स्वसंवेदनम् इत्युक्ते स्वम् आलम्बनं जातम् । ३ धर्मिग्राहकस्य प्रमाणस्य प्रत्ययत्वेऽपि निरालम्बनत्वाभावः । ४ दृष्टान्तग्राहकं प्रमाणं सालम्बनं निरालम्बनं वा सालम्बनत्वे इत्यादि ।

त्वात्' संप्रतिपत्तजानवदिति । यद् यत्राभ्यधापि वीतो विषयः असन्नेव
 भ्रान्तिविषयत्वात् स्वप्ननभोभक्षणवदिति शुक्तौ रजतज्ञानस्य निरात्म्य-
 नत्वसिद्धेर्न साध्यविकलां उग्रान्त इति तदन्त । धर्मिणः प्रमाणगोचरत्वे
 हेतोः स्वरूपासिद्धत्वात् । कथं प्रमाणगोचरे वस्तुनि भ्रान्तिविषयत्वाभा-
 वात् धर्मिणः प्रमाणगोचरत्वाभावे हेतोरभ्यधापि नित्याच्च । एतेन
 यदप्यन्यदनुमानद्वयमभ्यधापि-वीतो विषयः असन्नेव अर्थक्रियायाम्
 असमर्थत्वात् तत्राविद्यमानत्वात् स्वप्नपवदिति-तदपि निरस्तम् । धर्मिणः
 प्रमाणगोचरत्वे तदगोचरत्वे चोक्तदोषस्य एतदनुमानद्वयेऽपि समानत्वात् ।
 किं च शुक्तिरजतद्रूपं पुरुषस्य संतोषप्रदानाद्यनानुमानतद्दोषसर्पणाद्यर्थ-
 क्रियाकारित्वसद्भावेन अर्थक्रियायाम् अन्यमर्थव्यादित्यमिदो हेत्वाभासः ।
 तत्रानिद्यमानत्वादित्ययमपि हेतुः स्वाध्यसमत्वेना सिद्ध एव स्यात् ।
 यदप्यन्यदनुमानं प्रत्यपादि - तथा नेत्रं रजतमिति ज्ञानं प्रागप्यसत्त्वावेद-

का ज्ञान निराधार नहीं होता अतः इस अनुमान का उदाहरण भी दोष-
 युक्त है । सामने पड़ी हुई चमकीली मफेट नेत्रर्षी रंग का वस्तु (साँप)
 आधारभूत होने पर ही यह चादी का ज्ञान होता है अतः यह निराधार
 नहीं है । स्वप्न में आकाश के भक्षण के समान ये विषय भ्रममूलक हैं
 यह कथन भी योग्य नहीं । यदि सभी विषय भ्रममूलक हों तो अनुमान
 में धर्मा का वर्णन भी भ्रममूलक होगा - फिर उसे प्रमाणसिद्ध नहीं कह
 सकेंगे । तदनुसार सब अनुमान भी भ्रमजनक ही होंगे । ये विषय अर्थक्रिया
 में असमर्थ हैं अतः असत् हैं यह कहना भी ठीक नहीं क्योंकि साँप में
 चादी के ज्ञान से भी चादी देख कर प्रयत्न होना, उस के सनीप जाना,
 उसे उठा कर देखना आदि अर्थक्रिया होती हैं । ये विषय अविद्यमान
 हैं अतः असत् हैं यह कथन भी उपयुक्त नहीं । अविद्यमान होना और
 असत् होना ये दोनों एकही है अतः एक को दूसरे का कारण बनलाना

१ शुक्तिरक्षणवस्तु तदेव विषयो यस्य रजतज्ञानस्य । २ तथा संप्रतिपत्तज नत्य
 पुरोवर्तिपदार्थे विषयः स तु आत्म्येन । ३ वीतो विषय इति धर्मा स तु प्रमाणगोचरः
 अप्रमाणगोचरो वा । ४ शुक्तौ रजतज्ञानं वर्तते तत् किं अर्थक्रियासमर्थम् अपि तु न तस्मात्
 अर्थक्रिया-असमर्थत्वात् । ५ असत् इति साध्यम् अविद्यमानत्वमपि असत् इति साध्यमस्त्वम् ।

कम् अवाधितप्रतिषेधप्रत्ययत्वात् निर्विषाणं खरमस्तकमिति प्रत्ययवत्^१
इत्यसत्ख्यातिसमर्थनेन शुक्तौ रजतज्ञानस्य निरालम्बनत्वसिद्धिरिति
तदप्यसमञ्जसं^२ सिद्धसाध्यत्वेन हेतोरकिञ्चित्करत्वात् । कुतस्तथाविधा-
सत्ख्यातेरस्माभिरङ्गीकृतत्वात् । एवं चेत्^३ शुक्तिरजतज्ञानस्य निरालम्ब-
नत्वसिद्धिरिति चेन्न । पुरोवर्तिचकचकायमानशुक्लभासुरूपविशिष्ट-
पदार्थस्य^४ तदालम्बनत्वेन^५ प्रतीयमानत्वात् । तथा हि । चीतं ज्ञानं निराल-
म्बन न भवति प्रतीयमानविषयत्वात् संप्रतिप्रज्ञज्ञानवत् । तथा चीतो
विषयः असन् न भवति प्रतिभासमानत्वात् जिघृक्षाविषयत्वात् प्रवृत्ति-
विषयत्वाच्च व्यतिरेके खपुष्पवदिति^६ शुक्तिरजतादिज्ञानस्यापि साल-
म्बनत्वसिद्धि । तस्मात् घटशब्दः तत्स्वाभिधेयवाचकः अखण्डपदत्वात्
ज्ञानशब्दवदिति पृथिव्यप्तेजोवायुकालाकाशादिवह्निःप्रमेयस्य प्रमाण-
प्रसिद्धत्वात् विश्वतत्त्वप्रकाशायेति नमस्कारश्लोकस्याद्यं विशेषणं
सुखेन जाघट्यते । ततश्च ' बाह्यः प्रमेयापेक्षायां प्रमाणं तन्निभं च ते ' इति
युक्तमेवोक्तमाचार्यवर्येण^७ ।

उचित नहीं । ' यह चादी नहीं है ' यह बाद में उत्पन्न होनेवाला ज्ञान
पहले भी उस विषय के अभाव को सूचित करता है यह कथन तो
ठीक है क्यो कि यहा चादी का अभाव हमे भी मान्य है । किन्तु इस
से इस ज्ञान को निराधार नहीं कहा जा सकता — सामने पडी हुई तेजस्वी
चमकीली सफेद चीज (सीप) इस ज्ञान का आधार विद्यमान ही है ।
उसे उठाने की इच्छा तथा तदनुसार प्रवृत्ति होना इस बात का स्पष्ट
गमक है कि यह ज्ञान निराधार नहीं है तात्पर्य यह है कि घट आदि
शब्द अपने अपने अर्थ के वाचक हैं । अत ज्ञान के समान ही पृथिवी,
जल, वायु, तेज, आकाश, काल आदि बाह्य पदार्थ भी प्रमाणसिद्ध हैं ।
अत एव आचार्य का यह कथन — ' बाह्य प्रमेय की अपेक्षा प्रमाण तथा
प्रमाणाभास दोनों का अस्तित्व मान्य है ' तथा मगलाचरण का ' सब
तत्त्वों के प्रकाशक ' यह विशेषण ये दोनो उचित सिद्ध होते हैं ।

१ असत्त्वावेदकम् । २ न साधु । ३ असत्ख्यातिरङ्गीक्रियते युष्माभिर्ज्ञैरिति चेत् ।
४ शुक्तिलक्षणस्य । ५ रजतज्ञान । ६ य असन् भवति स प्रतिभासमानो न भवति यथा
खपुष्पम् । ७ समन्तभद्रेण ।

[४०. योगाचारममता आत्मख्यातिः तन्निरासश्च ।]

ननु^१ तदयुक्तमेवोक्तमाचार्यवर्येण वहि प्रमेयस्यैवासंभवात् । कुत इति चेत् ज्ञानाकारस्यैव अनादिवासनावशाद् वहिराकारोपेतत्वेन प्रतीयमानत्वात् । तथा च प्रयोगः । वीताः पृथिव्यादयः ज्ञानादव्यतिरिक्ताः^२ प्रतिभासमानत्वात् शुक्तिरजतवदिति । तत्र शुक्तौ रजतं विद्यते चेत् तद्देशोपसर्पणे तदर्थिभिस्तदुपलभ्येतैव न वाध्येत तत्र रजताभावेन प्रतिभासेत खरविषाणवत् । तथा च पुरोदेशे अभावेऽपि प्रतिभासमानं रजतं कुतस्त्यमिति विचारे ज्ञानाकारमेव अनादिवासनावशाद् वहिराकारोपेतं सत् पुरोदेशे प्रतीयत इति जाघटीति । शङ्खे चक्षुर्गते पिन्नपीतिमारोपवत्, क्षीरे जिह्वागततिक्ततारोपवत् । तथैव प्रयोगः । वीतं रजतं संविदाकारम्^३ इन्द्रियसंप्रयोगमन्तरेणापरोक्षत्वात् संवेदनस्वरूपवत् । तथा वीतं रजतं ज्ञानादव्यतिरिक्तं प्रतिभासमानत्वात् संवेदनस्वरूपवदिति योगाचाराः आत्मख्यातिं प्रत्यवातिष्ठिपन् ।

तेषुऽतत्त्वज्ञाः तदुक्तस्य सर्वस्य विचारासहत्वात् । तथा हि । वहि-
रर्थाभावे सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानविभागो न स्यात् । संवादविसंवाद-

४०. योगाचार मत का निरास—अब बाह्य पदार्थों के अभाव के समर्थक योगाचार बौद्धों के मत का विचार करते हैं । इन के मतानुसार अनादि वासना के वश से ज्ञान के ही विभिन्न आकार बाह्य रूप धारण करते प्रतीत होते हैं । सीप को देख कर ' यह चादी है ' इस प्रकार ज्ञान का ही आकार प्रतीत होता है — क्यों कि समीप जाने पर चादी प्राप्त नहीं होती । चादी न होते हुए भी प्रतीत होती है इस का स्पष्टीकरण यही है कि यह वासना के वश से ज्ञान को प्राप्त हुए आकार से भिन्न नहीं है । जैसे आख में शख रोग होने पर बाहर के पदार्थ पीले दिखाई देते हैं अथवा जीभ कडवी होने पर दूध कडवा लगता है उसी प्रकार वासना के वश से बाह्य पदार्थ प्रतीत होते हैं — वास्तव में उन का अस्तित्व नहीं होता । जो भी प्रतीत होता है वह सब ज्ञान से अभिन्न है ।

योगाचार दार्शनिकों का यह प्रतिपादन अयुक्त है । यदि बाह्य पदार्थों का अभाव माना जाय तो सम्यक ज्ञान और मिथ्या ज्ञान में कोई

१ विज्ञानाद्वैतवादी । २ अभिन्ना । ३ सविद आकारो यस्मिन् ।

विभागासंभवात्। कुतः। ज्ञानानां स्वस्वरूपे विसंवादासंभवात्। किं च पृथिव्यादीनां संविदाकारत्वे इदंतया प्रतिभासो न स्यात् किंतु अहमहमिकया प्रतिभास एव स्यात्। न चैवं, तस्मान्न संविदाकारा पृथिव्यादयः। यदप्यनुमानमवोचत्-वीताः पृथिव्यादयः ज्ञानादव्यतिरिक्ताः प्रतिभासमानत्वात् शुक्तिरजतवदिति तदसमञ्जसं प्रतिभासमानत्वस्य हेत्वाभासत्वात्। तथा हि। पृथिव्यादीनां प्रतिभासमानत्वं स्वतः परतो वा। प्रथमपक्षे असिद्धो हेतुः। पृथिव्यादीनां जडत्वेन स्वतः प्रतिभासासंभवात्। द्वितीयपक्षे विरुद्धो हेतुः पृथिव्यादीनां परतो ज्ञानात् प्रतिभासमानत्वस्य हेतुत्वाङ्गीकारे तस्माद्धेतो पृथिव्यादीनां ज्ञानादतिरिक्तत्वसिद्धेः। शुक्तिरजतस्य ज्ञानाकारत्वाभावात् साध्यविकलो दृष्टान्तश्च। अत्र यदपि प्रत्यवादि-वीतं रजत संविदाकारं इन्द्रियसंयोगमन्तरेणापरोक्षत्वात् संवेदनस्वरूपवदिति रजतस्य संविदाकारत्वसिद्धेर्न साध्यविकलो दृष्टान्त इति तदयुक्तम्। बाह्यत्वजडत्वादिना हेतोर्व्यभिचारात्। कथम्। बाह्यत्वजडत्वादेः इन्द्रियसंप्रयोगमन्तरेणापरोक्षत्वसद्भावेऽपि संविदाकारत्वाभावात्। तथा यदप्यन्यदनुमानमभ्यधायि-वीतं रजतं ज्ञानादव्यतिरिक्तं प्रतिभा-

अन्तर नहीं रहेगा। जो ज्ञान वस्तु के अनुरूप है वह सवादी कहलाता है तथा जो ज्ञान वस्तु के विपरीत है वह विसंवादी कहलाता है। यदि बाह्य वस्तु ही नहीं है तो सवाद या विसंवाद कैसे होगा? अपने ही स्वरूप के विषय में ज्ञान में विसवाद नहीं हो सकता। दूसरे, पृथ्वी आदि यदि ज्ञान के ही आकार हैं तो ज्ञान में 'यह पृथ्वी' इस प्रकार भिन्नतादर्शक प्रतीति क्यों होती है? 'मैं पृथ्वी' इस प्रकार एकतासूचक प्रतीति क्यों नहीं होती? पृथ्वी आदि प्रतीत होते हैं अतः ज्ञान से अभिन्न हैं यह कथन भी अयुक्त है। पृथ्वी अपने आपको तो प्रतीत नहीं होती क्यों कि वह जड है। दूसरे किसी के ज्ञान को पृथ्वी प्रतीत होती है यह इसी का गमक है कि पृथ्वी से ज्ञान भिन्न है। सीप के स्थान में प्रतीत होनेवाली चादी ज्ञान का आकार है क्यों कि इन्द्रिय संप्रयोग के बिना उस का अपरोक्ष ज्ञान होता है—यह कथन भी युक्त नहीं। बाह्यता, जडता आदि का भी इन्द्रिय-संप्रयोग के बिना अपरोक्ष ज्ञान होता है किन्तु वे ज्ञान के आकार नहीं हैं। अतः चादी की प्रतीति का उदाहरण प्रस्तुत अनुमान में उपयुक्त नहीं है। यह चादी प्रतीत होती

समानत्वात् जानस्वरूपवदिति-तदप्यसांप्रतम् । तस्य रजतस्यापि प्रतिभासमानत्व स्वतः परतो वा । प्रथमपक्षे असिद्धो हेतु । रजतस्य जडत्वेन स्वतः प्रतिभासमानत्वासंभवात् । अथ रजतस्य संविदाकारत्वात् स्वतः प्रतिभासमानत्वं संभवतीति चेन्न । तस्य सविदाकारत्वासिद्धे । अथ स्वतः प्रतिभासमानत्वात् तस्य सविदाकारत्वसिद्धिरिति चेन्न । इतरेतराश्रयप्रसंगात् । तत् कथमिति चेत् स्वतः प्रतिभासमानत्वात् रजतस्य सविदाकारत्वं सविदाकारत्वात् तस्य स्वतः प्रतिभासमानत्व-मिति । द्वितीयपक्षे विरुद्धो हेतुः । परस्मात् संवेदनात् प्रतिभासमानत्वस्य हेतुत्वाङ्गीकारे संवेदनाद् रजतस्य व्यतिरिक्तत्वप्रसाधनान् । तस्मात् पृथिव्यादय संवेदनात् व्यतिरिक्ता एव अहमहमिकया अप्रतीयमानत्वात् इदंतया प्रतिभासमानत्वात् बाह्यतया अवभासमानत्वात् वदिःप्रवृत्ति-विषयत्वाच्च व्यतिरेके' संवित्स्वरूपवत् । रजतस्यापि संविदन्यत्वे' साध्ये अमून् हेतन् प्रयुजीत ।

यदप्यन्यदचूनुदत्-पुरोदेशे अभावेऽपि प्रतीयमानं रजतं कुतस्त्य-मिति विचारे ज्ञानाकारमेवत्यादि-तदप्यनुचितम् । ज्ञानस्य रजताया-

हे अतः ज्ञान से अभिन्न है यह कथन पूर्वोक्त प्रकार से ही दृष्टि है — चादी स्वतः तो प्रतीन नहीं होती क्यों कि वह जड है, दूसरे किसी ज्ञान को वह प्रतीन होती है इस से यहाँ स्पष्ट होना है कि वह ज्ञान से भिन्न है । यह चादी ज्ञान का ही आकार है अतः स्वतः प्रतीत होती है यह कथन परस्परश्रय का सूचक है — पहले कहा है कि यह प्रतीत होती है अतः ज्ञान का आकार है तथा अब कहते हैं कि ज्ञान का आकार है अतः स्वतः प्रतीन होती है । इस लिए चादी की प्रतीति को ज्ञान से अभिन्न होने का कारण नहीं माना जा सकता । किसी को 'मैं पृथ्वी हूँ' इस प्रकार एकत्वसूचक प्रतीति नहीं होती, 'यह पृथ्वी है' इस प्रकार भिन्नानादर्शक प्रतीति ही होती है तथा यह प्रतीति बाह्य प्रवृत्ति का कारण होती है अतः पृथ्वी आदि पदार्थ ज्ञान से भिन्न है ।

सीप में प्रतीत होनेवाली चादी विद्यमान न होते हुए भी प्रतीन होती है अतः वह ज्ञान का आकार है यह कथन ठीक नहीं । क्यों कि

१ यत् संवेदनात् व्यतिरिक्तं न भवति तत् बाह्यतया अवभासमानं न भवति यथा संवित्स्वरूपम् । २ रजतं सविदं अन्यत् इति ।

कारत्वासंभवात् । तथा हि । ज्ञानं न रजताकारवत् चिद्रूपत्वात् स्वसंवेदनत्वात् प्रमाणत्वात् अमूर्तत्वात् बाह्येन्द्रियाग्राह्यत्वात् अजडत्वात् रूपादिरहितत्वात् व्यतिरेके^१ दर्पणवदिति । तस्मात् ज्ञानस्य रजताद्याकारवत्त्वं नाङ्गीकर्तव्यम् । तथाङ्गीकारे प्रमाणविरोधात् । तत् कथम् । वीतं रजतादिकं ज्ञानाकारं न भवति पुरोदेशे जिघृक्षाविषयत्वात् इदंतया प्रतिभासमानत्वात् अहमहमिकया अप्रतिभासमानत्वात् बाह्यतया अवभासमानत्वात् पुरोदेशे प्रवृत्तिजनकत्वात् व्यतिरेके^२ ज्ञानस्वरूपवदिति । तथा च पृथिव्यादीनां रजतादीनां च सविदन्यत्वसिद्धे वहि प्रमेयत्वसिद्धिः ।

ननु तथापि बाह्योऽर्थः स्वयं संवेदनमुत्पाद्य स्वाकारं समर्प्य तदाकार-संवेदनेन गृह्यत इति सौत्रान्तिको व्याचष्टे । तदप्ययुक्तम् । नीलादिबाह्योऽर्थः अतदाकारज्ञानेन गृह्यते ज्ञानादर्थान्तरत्वात् जडत्वावत् तथा नीलाद्याकार ज्ञाने न समर्प्यते अर्थाकारत्वात् जडाकारवदित्यादिप्रमाणैर्वाधितत्वात् । किं च ज्ञाने नीलाद्याकारार्पणाङ्गीकारे जडाद्याकारार्पणप्रसंगश्च । तथा हि । जडाकारः ज्ञाने समर्प्यते अर्थाकारत्वात् नीलाकारवत् । तथा

चादी ज्ञान का आकार नहीं हो सकती । ज्ञान चैतन्यरूप है, स्वसंवेध है, अमूर्त है, प्रमाणरूप है, जड नहीं है, बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होता तथा रूपादि गुणों से रहित है । (इस के विपरीत चादी अचेतन, मूर्त, जड, बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य, रूपादि सहित है ।) अतः ज्ञान चादी का आकार धारण नहीं कर सकता । ज्ञान के विषय में ' यह आगे पडा है, इसे उठा लेना चाहिए ' यह भावना नहीं होती किन्तु चादी के विषय में होती है । अतः चादी ज्ञान का आकार नहीं है । इस प्रकार ज्ञान से भिन्न बाह्य पदार्थों का अस्तित्व सिद्ध होता है ।

सौत्रान्तिक बौद्धों का मत है कि बाह्य पदार्थ ज्ञान में अपना आकार बनाते हैं अतः ज्ञान के ही विभिन्न आकारों की प्रतीति ज्ञाता को होती है । किन्तु यह कथन युक्त नहीं । नीले पदार्थ को जानते समय ज्ञान नीला नहीं होता — पदार्थ का आकार धारण नहीं करता । यदि ज्ञान पदार्थों का आकार धारण करेगा तो जड भी हो जायगा

१ यत् रजताद्याकारवत् भवति तत् चिद्रूपं न भवति यथा दर्पण इत्यादि ।
२ यत् ज्ञानाकारं भवति तत् पुरोदेशे जिघृक्षाविषयो न भवति यथा ज्ञानस्वरूपम् ।

ज्ञानं जडं नीलाद्याकारधारित्वात् पटादिवदित्यतिप्रसङ्गः स्यात् । तस्मान्
ज्ञानस्य निराकारत्व^१ वहि प्रमेयसद्भावश्च अङ्गीकर्तव्यः ॥

[४१. प्राभाकरमंसतभ्रान्तिरूपनिर्गमः ।]

अत्र प्राभाकरः प्रत्यवतिष्ठते । ननु तथैवाङ्गीक्रियते^२ पृथिव्यादीनां
शुक्तिरजतादीनां च सत्यत्वाभ्युपगमात्^३ । अथ शुक्तिरजतादेः कथं सत्य-
त्वमिति चेत् वीताः प्रत्यया यथार्थाः प्रत्ययत्वात् संप्रतिपक्षमभीचीन-
प्रत्ययवदिति^४ प्रमाणनिन्दत्वात् । तर्हि भ्रान्तिव्यवहारः कथमिति चेत्
विज्ञानानां तत्त्वज्ञाना च विवेकाप्रसङ्गात् भ्रान्तिरित्युच्यते^५ । नद् यथा ।

क्यों कि वाक्य पदार्थों न वाक्य में जड भी है । अब ज्ञान को पदार्थों
का आकार धारण करना सम्भव नहीं है । ज्ञान निर्गमक है तथा वाक्य
पदार्थों का अस्तित्व उन से भिन्न है ।

४१. प्राभाकर मन् का निर्गम—अत्र प्रस्तुत विषय में प्राभा-
कर मीमांसकों के मन को चर्चा करते हैं । इन के मतानुसार पृथ्वी
आदि की प्रतीति के गगन सीप में प्रतीति होनेवाली चाड़ी भी सच
ही है । ज्ञान सब सत्य ही होता है — भ्रान्त नहीं होता । किन्तु भ्रान्ति
कैसे उत्पन्न होती है इस प्रश्न का उत्तर वे इस प्रकार देते हैं । पदार्थ
तथा उस का ज्ञान इनो विवेक का स्मरण न होने भ्रान्ति है । उदाहरणार्थ—
सीप को देखने पर ' यह कुछ है ' ऐसा साधारण ज्ञान होता है, ' यह
सीप है ' ऐसा विशिष्ट ज्ञान नहीं होता, तथा सीप के सफेद रंग आदि
के देखने से पहले कभी देखा नई चाड़ी का स्मरण होता है, किन्तु मन
के दोष से इस स्मरण को ही उत्तमान ज्ञान मान लिया जाता है । ' यह
कुछ है ' यह प्रत्यक्ष ज्ञान तथा चाड़ी का स्मरण इन दोनों में भेद प्रतीति

१ नीलाद्याकारर्षगहितम् । २ ज्ञानस्य निराकारत्व वहि प्रमेयसद्भावश्च ।

३ प्राभाकरमते मिथ्याज्ञान नास्ति किन्तु सर्व ज्ञान सत्यभूतमेव अतः प्राभाकरो वदति
शुक्तिरजतादिज्ञानानामपि सत्यत्वम् । ४ अङ्गीकृतपटादिज्ञानवत् । ५ शुक्तिरजतादेः सत्यत्वे
भ्रान्तिव्यवहारः कथमिति चेत् । ६ विज्ञान सम्पत् न गृह्यते तथा तत्त्वज्ञेय न गृह्यते ज्ञेय
ज्ञान कृत्वा गृह्यते ज्ञान ज्ञेय कृत्वा गृह्यते इति भ्रान्तिः । न तु शुक्तिरजतज्ञान भ्रान्त
ज्ञानस्य सत्यत्वात् तर्हि शुक्तिरजतज्ञानं भ्रान्त नो चेत् तर्हि किम् इति चेत् तत् तु स्मरण-
ज्ञानमेवोच्यते प्राभाकरेण ।

इदमिति^१ साधारणाकारग्रहे शुक्तित्वादिविशेषाग्रहे शुक्ल^२भासुरतादि-
सादृश्यसंदर्शनात् समुद्बुद्धसंस्कारो रजतगोचरं स्मरणं जनयति तच्च
गृहीतग्रहणस्वभावमपि मानसदोषेण तदंश^३मोपात् ग्रहणस्वरूपमेवाव^४-
तिष्ठते । तथा च इदमंशग्रहणरजतांशस्मरणयोः स्वरूपतो विषयतश्च
भेदप्रतीत्यभावात् अभेदव्यवहारः समानाधिकरणव्यपदेशश्च^५ प्रवर्तते ।
रजतज्ञानस्य स्मरणरूपत्वं पारिशेषप्रसिद्धं पुरोदेशेनिवेशिपदार्थस्य रजत-
ज्ञानालम्बनत्वासंभवात् । तथा हि । पुरोदेशे निवेशि वस्तु न रजतज्ञाना-
लम्बनं रजतत्वासमवायित्वात्^६ शुक्तित्वात् प्रसिद्धशुक्तिवदिति । तस्माद्
चीतं रजतज्ञानं स्मरणमेव रजतसंस्कारान्यत्वे सत्यगृहीतरजतस्या^७नु-
त्पद्यमानत्वात् सादृश्यसंदर्शनादुत्पद्यमानत्वात् संस्कारोद्बोधमन्तरेणा-
नुत्पद्यमानत्वात् प्रसिद्धस्मरणवदिति । अथ नयनदोषवशात् पुरोवर्ति-
शुक्तिशकलमेव रजतत्वेन प्रतिभासत इति न रजतज्ञानं स्मरणमिति
चेन्न । शुक्तिर्न रजतत्वेनावभासते तद्रूपेणासत्त्वात् पाषाणवदिति प्रमाण-
विरोधात् । तस्मादिदमंशग्रहणरजतांशस्मरणयोः स्वरूपेण विषयेण च

न होने से ' यह चादी है ' इस प्रकार व्यवहार होता है । यहा चादी
का स्मरण होता है यह कहने का कारण यह है कि चादी वस्तुन.
विद्यमान तो नहीं है, वस्तुतः सीप विद्यमान है तथा सीप चादी के ज्ञान
का आधार नहीं हो सकती । अतः चादी के न होते हुए, चादी जैसे
गुणों के देखने से पहले के संस्कार का उद्बोधन होने से, चादी का
ज्ञान होता है वह स्मरण ही हो सकता है । आख के दोष से सीप ही चादी
के रूप में ज्ञान होती है यह कहना ठीक नहीं क्यों कि सीप और
चादी में स्पष्ट अन्तर है — सीप चादी नहीं हो सकती अतः चादी के
रूप में प्रतीत भी नहीं हो सकती । इस लिए वर्तमान ज्ञान तथा पुरातन
ज्ञान का स्मरण इन दोनों में भेद का ज्ञान न होना ही ' यह चादी है '
इस भ्रम का कारण है । जब ज्ञान तथा स्मरण में भेद प्रतीत होता है
तब यह भ्रम दूर हो जाता है ।

१ इदमिति प्रत्यक्ष तदिति स्मृति । २ शुक्तिरजतयो शुक्लत्व सामान्यम् ।
३ रजताश । ४ रजतग्रहणस्वरूपमेव । ५ एकविभक्त्यन्तपदवाच्यत्व समानाधिकरणत्वम् ।
६ रजताभावे रजतज्ञानम् अतः स्मरणम् । ७ पुस ।

भेदाग्रहणादिदं रजतमिति पुमान् प्रवर्तते । तयोर्भेदग्रहणादिदं न रजत-
मिति निवर्तत इति । सोऽपि न युक्तवादी । तदुक्तस्य विचारासहत्वात् ।

तथा हि । यद्यप्यनूय निरास्थत-शुक्तिरजतादेः कथं सत्यत्वमिति
चेत् वीता. प्रत्यया' यथार्थाः प्रत्ययत्वात् संप्रतिपन्नसमीचीनप्रत्ययवदिति
प्रमाणसिद्धत्वादिति-तदसमक्षसं हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । कुत.
शुक्ताविट रजतमिति प्रत्ययस्य नेदं रजतमित्युत्तरकालीननिर्वाधनिषेध-
प्रत्यक्षेणायथार्थत्वनिश्चयात् । किं च । मिथ्याज्ञानमस्तीति प्रत्ययः
यथार्थोऽयथार्थो वा यथार्थश्चेत् मिथ्याज्ञानसद्भावात् तेनैव हेतोर्व्यभिचारः
स्यात् । अयथार्थश्चेदनेनैव प्रत्ययेन हेतोर्व्यभिचार इति । अपि च ।
पराभ्युपगतं^१ मिथ्याज्ञान पक्षीक्रियते उदमंशग्रहणं वा रजतांशस्मरण
वा । अथ पराभ्युपगतं मिथ्याज्ञानं धर्मीक्रियते चेत् धर्मी^२ प्रमाणप्रसिद्धः
अप्रसिद्धो वा । प्रथमपक्षे पक्षस्य धर्मिणो ग्राहकप्रमाणवाधितत्वात्
कालात्ययापदिष्टो हेतुः स्यात् । द्वितीयपक्षे धर्मिण. प्रमाणप्रतिपन्नत्वा-
भावादाश्रयासिद्धो हेत्वाभास. स्यात् । अथ उदमंशग्रहण धर्मीक्रियते चेत्
तर्हि उदमंशग्रहणस्य यथार्थत्वमस्माभिरप्यङ्गीक्रियत इति सिद्धन्नाध्यत्वेन

प्राभाकर मीमांसकों का यह गव कथन हमे ठीक प्रतीत नहीं
होता । सब ज्ञान यथार्थ है यह कथन तो प्रत्यक्षवाधित है — एक ही
वस्तु के विषय में ' यह चादी है ' तथा ' यह चादी नहीं है ' ऐसे दो
ज्ञान होते हैं — इन में दोनों यथार्थ नहीं हो सकते अत पहले ज्ञान को
अयथार्थ मानना ही होगा । प्रकारान्तर से यह स्पष्ट करते हैं — ' यह
ज्ञान मिथ्या है ' यह प्रतीति यथार्थ है या अयथार्थ है ? यदि यथार्थ है
तो मिथ्या ज्ञान का अस्तित्व मान्य होता है, यदि अयथार्थ है तो ' सब
ज्ञान यथार्थ होते हैं ' यह कथन गलत सिद्ध होता है ।

' यह चादी का ज्ञान सत्य है ' इस कथन में ' यह मिथ्या ज्ञान'
धर्मी है । यहा प्रतिवादी जिसे मिथ्या ज्ञान कहते है उससे तात्पर्य है
अथवा ' यह कुछ है ' इतने ज्ञान से तात्पर्य है अथवा चादी के स्मरण
से तात्पर्य है ? इनमे पहला पक्ष उचित नहीं । प्रतिवादी जिसे मिथ्या
ज्ञान कहते हैं उसे यदि मीमांसक प्रमाणसिद्ध मानते हैं तो यह प्रमाण-

१ प्राभाकरमते मिथ्याज्ञान नास्ति अतः पराभ्युपगतमङ्गीकरोति । २ मिथ्याज्ञानमङ्

हेतोरकचित्करत्वं स्यात् । अथ रजतस्मरणं धर्माक्रियते चेत् तर्हि तत्र रजतविषयस्मरणाभावादाश्रयासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् । अथ वीतं रजतज्ञान स्मरणमेव रजतसंस्कारान्यत्वे सत्यगृहीतरजतस्यानुत्पद्यमानत्वात् प्रसिद्धस्मरणवदिति तत्र रजतविषयस्मरणसद्भावात् नाश्रयासिद्धो हेतुरिति चेन्न । रजतविषयसमीहितसाधनानुमानेन हेतोर्व्यभिचारात् । कुत तस्य संस्कारान्यत्वे सत्यगृहीतरजतस्यानुत्पद्यमानत्वसद्भावेऽपि स्मरणत्वाभावात् । अथ वीतं रजतज्ञानं स्मरणमेव सादृश्यसंदर्शनादुत्पद्यमानत्वात् प्रसिद्धस्मरणवदिति चेन्न । हेतोत्पत्प्रमाया व्यभिचारात् । ननु वीतं रजतज्ञानं स्मरणमेव संस्कारोद्बोधमन्तरेणानुत्पद्यमानत्वान् प्रसिद्धस्मरणवदिति चेन्न । हेतोरसिद्धत्वात् । कथमिति चेत् अग्निषिस्फालनानन्तरमिद्रमशग्रहणसंस्कारोद्बोधमन्तरेणैव रजताशग्रहणस्याप्युत्पत्तिदर्शनात् । प्रत्यभिज्ञानेन व्यभिचारश्च । कुतस्तस्य

वाधित होगा । यदि प्रमाणसिद्ध नहीं मानते हैं तो उम के सत्यत्व की चर्चा व्यर्थ होगी । ' यह कुछ है ' इतने ज्ञान को सत्य कहना हो तो इस में कुछ विवाद नहीं हो सकता । किन्तु यह ज्ञान चादी का स्मरण है यह कथन युक्त नहीं । जिसने पहले चादी नहीं देखी हो उमे ऐसा ज्ञान नहीं होता अतः यह स्मरण ही है — यह मीमांसकों की युक्ति है । किन्तु चादी के विषय में कोई अनुमान भी चादी के बिना देखे सम्भव नहीं है । अतः ऐसा ज्ञान अनुमान भी हो सकता है — स्मरण ही हो यह आवश्यक नहीं । इसी तरह समानता के देखने से यह ज्ञान उत्पन्न होता है अतः स्मरण है यह कथन भी दूषित है — उपमान भी समानता के देखनेसे उत्पन्न होता है किन्तु वह स्मरण नहीं होता । चादी के संस्कार के उद्बोधन के बिना यह ज्ञान नहीं होता अतः यह चादी का स्मरण है — यह कथन भी ठीक नहीं । एक तो प्रस्तुत प्रसंग में चादी के संस्कार का उद्बोधन होता है यह कथन ही ठीक नहीं — जब पुरुष सीप को देखता है तभी ' यह चादी है ' ऐसा ज्ञान उसे होता है —

संस्कारोद्बोधमन्तरेणानुत्पद्यमानत्वेऽपि स्मरणत्वाभावात्' ।

तस्माद् वीतं रजतज्ञानं स्मरणं न भवति चक्षुर्व्यापारान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् विशदावभासित्वात् पुरोवर्तिशुक्लभासुरूपवस्तुविषयत्वात् तदशरहितत्वात्^१ संप्रतिपन्नप्रत्यक्षवत् । ननु पदश्रवणात् पदार्थस्मरणे इह घटो नास्तीत्यत्र प्रतियोगिस्मरणे च तदंशरहितत्वेऽपि^२ स्मरणत्वसद्भावात् ताभ्यां^३ हेतोर्व्यभिचार इति चेन्न । तत्रापि तदंशज्ञानसद्भावात् । तथा हि । अनेन शब्दनायमर्थो वाच्य इति प्राक्संकेतितशब्दश्रवणात् अनेन शब्देन सोऽर्थो अभिहित इति प्राक्संकेतिते एवार्थे तदंशग्रहणत्वेनेव स्मरणस्योत्पत्तिदर्शनात् । इह भूतले घटो नास्तीत्यत्रापि प्राग्दृष्टघटसजातीयघटो नास्तीति तदंशग्रहणत्वेनैव स्मरणस्योत्पत्तिदर्शनाच्च । केवल तच्छब्दोच्चारणं न श्रूयते । किं च ।

‘ यह कुछ है ’ तथा ‘ यह चादी है ’ ऐसे दो भागों में यह ज्ञान नहीं होता । दूसरे, संस्कार के उद्बोधन से होनेवाला ज्ञान स्मरण ही हो यह आवश्यक नहीं — प्रत्यभिज्ञान भी हो सकता है — (यह वही है इस प्रकार पहचानने में भी संस्कार का उद्बोधन होता ही है) ।

‘ यह चादी है ’ ऐसा ज्ञान स्मरण नहीं हो सकता क्यों कि चक्षु के प्रयोग से यह ज्ञान प्राप्त होता है, स्पष्टता से प्रतीत होता है, सामने पडी हुई चमकीली वस्तु (सीप) ही इस का विषय है तथा ‘ वह वस्तु ’ इस प्रकार का यह ज्ञान नहीं है — (ये सब वाते स्मरण में सम्भव नहीं हैं) । शब्द के सुनने पर पदार्थ का स्मरण होता है अथवा ‘ यहा घट नहीं है ’ इस प्रकार अभावरूप ज्ञान में जो स्मरण होता है इन में भी ‘ वह वस्तु ’ इस प्रकार का ज्ञान नहीं होता — यह स्पष्टीकरण भी उचित नहीं । ‘ इस शब्द का यह अर्थ है ’ ऐसा संकेत ज्ञान होने पर उस शब्द के सुनने से ‘ इस शब्द से वह अर्थ कहा गया ’ ऐसा ज्ञान होता है — इस स्मरण में ‘ वह अर्थ ’ यह भाग विद्यमान ही है । इसी तरह ‘ यहा घट नहीं है ’ इस ज्ञान में भी ‘ पहले वह घट देखा वैसा यहा यही है ’ इस प्रकार ‘ वह 'घट' यह भाग विद्यमान ही है — ‘ यह वह है ’ ऐसा स्पष्ट नहीं कहा जाता इतना ही

१ तादृश रजतम् इति प्रत्यभिज्ञानमेव न तु स्मरणम् । २ स्मरणाशरहितत्वात् । ३ घटाद्यश । ४ पदार्थस्मरणप्रतियोगिस्मरणाभ्याम् ।

मूकादीनां स्मरणेऽपि तच्छब्दोच्चारणं न श्रूयते इत्येतावता तेषामपि^१ तदंशज्ञानं न स्यात् । तथा च मूकादीनां दत्तनिक्षेपादिषु प्रवृत्त्यभाव एव स्यात् । न चैवं तस्मात् स्मरणं सर्वमपि तदंशग्रहणत्वेनैवोत्पद्यत इति अङ्गीकर्तव्यम् ।

यदप्यन्यदचूचुदत्-रजतज्ञानस्य^२ स्मरणरूपत्वं पारिशेषप्रसिद्धं पुरोदेशे निवेशिपदार्थस्य^३ रजतज्ञानालम्बनत्वासंभवात् । तथा हि-पुरोदेशे निवेशि वस्तु रजतज्ञानालम्बनं न भवति रजतत्वासमवायित्वात् शुक्तित्वात् प्रसिद्धशुक्तिवदिति-तदप्ययुक्तमेव । हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । कुतः एतावत्कालपर्यन्तमिदं शुक्तिशकलमेव रजतत्वेन प्रत्यभा-दिति प्रत्यभिज्ञानप्रत्यक्षेण पक्षस्य बाधितत्वात् । तस्माद् वीतं रजतज्ञानं पुरोवर्तिवस्तुविषयं पुरोवर्तिवस्तुनैव पुरुषस्य प्रवर्तकत्वात् सत्यरजत-ज्ञानवत् । तथा वीता प्रवृत्तिः पुरोवर्तिरजतज्ञानपूर्विका रजतेच्छाधीन-पुरोवर्ति^४प्रवृत्तित्वात् प्रतिपन्न^५प्रवृत्तिवत् । तथा वीता प्रवृत्तिः^६ एकानु-भवपूर्विका^७ प्रवृत्तित्वात् प्रसिद्धप्रवृत्तिवत् । तथा इदं रजतमिति व्यवहारः एकानुभवपूर्वकः^८ समानाधिकरण^९व्यवहारत्वात् नीलमुत्पलमिति व्यव-हारवत् इति प्रतिपक्षसिद्धिः । यदप्यन्यदनूद्यापास्थत्-अथ नयनदोष-वशात् शुक्तिशकलमेव रजतत्वेन प्रतिभासते इति न रजतज्ञानं स्मरणमिति चेन्न शुक्तिर्न रजतत्वेनावभासते तद्रूपेणासत्त्वात् पापाणवदिति प्रमाण-

अन्तर है । गुगे लोग भी ' यह वह है ' ऐसा कह तो नहीं सकते किन्तु जान सकते हैं । इसी प्रकार शब्द से अर्थ के स्मरण में तथा अभावरूप स्मरण में ' वह वस्तु ' यह अग अवश्य होता है - (ऐसा अश प्रस्तुत चादी के ज्ञान में नहीं होता अतः यह ज्ञान स्मरण नहीं है) ।

आगे पडी हुई वस्तु सीप है - चादी नहीं है, अतः यह वस्तु चादी के ज्ञान का आधार नहीं हो सकती - इसलिए चादी के ज्ञान को स्मरणरूप मानना चाहिए - यह कथन भी उचित नहीं । जब ' यह सीप है ' ऐसा ज्ञान हो जाता है तब पुरुष को यह भी प्रतीत होना है कि ' यही सीप अवतक चादी प्रतीत हो रही थी ' - इस प्रतीति से स्पष्ट है कि चादी के ज्ञान का आधार यह सीप ही है । यदि सीप इस ज्ञान

१ घटादि । २ मूकादीनाम् । ३ पदार्थांश । ४ शुक्तौ । ५ शुक्तिलक्षणस्य । ६ वस्तुनि । ७ घटादिप्रवृत्तिवत् । ८ इदं रजतम् इति । ९ न स्मरण प्रत्यक्षमेव । १० रजतानुभवपूर्वकः । ११ शुक्ताविद रजतम् ।

विरोधादिति-तदप्यनुचितम् । हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । तत् कथम् ? इदं शुक्तिशकलमेव एतावत्कालपर्यन्तं रजतत्वेन प्रत्यभादिति प्रत्यभिज्ञा-प्रत्यक्षेण पक्षस्य बाधितत्वात् । तस्मात् पुरोदेशे निवेशि वस्तु रजतत्वेन प्रतिभासते रजतार्थिनो नियमेन प्रवृत्तिविषयत्वात् पुरोदेशे रजतेच्छा-जनकत्वात् समन्तरजतवत् । तथा पुरोवर्ति रजतत्वेन प्रत्यभात् नेदं रजतमिति बाधकस्यान्यथानुपपत्तेरिति च ।

यदप्यन्यदवोचत्-तस्मादिदमंशग्रहणरजतांशस्मरणयोः स्वरूपेण विषयेण च भेदाग्रहणादिदं रजतमिति पुमान् प्रवर्तते तयोर्भेदग्रहणाश्लेदं रजतमिति निवर्तत इति-तदप्यनात्मज्ञभाषितम् । ग्रहणस्मरणयोर्भेदस्य अग्रहणासंभवात् । कुतः स्वयंसंवेद्यमानग्रहणस्मरणयोस्तद्विषयभूततया प्रतीयमानयोरिदमंशरजतांशयोश्च स्वरूपभूतभेदस्यापि स्वत एव प्रतिभास-

का आधार नहीं होती तो उसे उठाने की इच्छा तथा समीप पहुंचने की प्रवृत्ति क्यों होती ? स्मरणरूप ज्ञान से ऐसी प्रवृत्ति सम्भव नहीं है । यह प्रवृत्ति ठीक वैसे ही है जैसे चादी के प्रत्यक्ष ज्ञान से होती है — अतः उस का आधारभूत ज्ञान भी चादी का ज्ञान ही समझना चाहिए — स्मरण नहीं । जिस तरह ' यह कमल नीला है ' इस ज्ञान में कमल और नीला ये दोनों अंश एक ही विभक्ति में होते हैं उसी तरह ' यह वस्तु चादी है ' इस ज्ञानमें वस्तु और चादी ये दोनों अंश एकही विभक्ति में होते हैं — ये दोनों ज्ञान वर्तमान विषय के हैं — भूतपूर्व ज्ञान के स्मरण नहीं हैं । ' यह सीप ही अबतक चादी प्रतीत हो रही थी ' इस भ्रमनिरास से स्पष्ट है कि सीप और चादी-दोनों ज्ञानों का आधार सीप ही है ।

' यह कुछ है ' इस वर्तमान ज्ञान से चादी के स्मरण का भेद ज्ञात न होने से पुरुष सीप को चादी समझता है तथा यह भेद ज्ञात होने पर उस का भ्रम दूर होता है — यह कथन भी उचित नहीं । ' यह कुछ है ' इस ज्ञान का जिसे सवेदन होता है उसे ही चादी के स्मरण का भी सवेदन होता है — ये दोनों ज्ञान स्वसंवेद्य हैं । अतः यदि

सद्भावात् । तथाहि विज्ञानानां तत्क्षेयानां च विवेकाग्रहमात्रं भ्रान्तिरित्युच्यते तद्यथेत्यादि कथनं खपुष्पसौरभध्यावर्णनमिव आभासते । किं च ।

सामानाधिकरण्यस्य^१ प्रवृत्तेर्वाधकस्य^२ च ।

वैतथ्यस्याप्ययोगेन नास्थिति^३र्वृद्धसंमता ॥

तथा हि । रजतज्ञानस्य स्मरणत्वे इदं रजतमिति सामानाधिकरण्यं नोपपनीपद्यते । कुतः । नियतदेशकालवर्तीदमंशस्य देशकालानवच्छिन्नत्वेन^४ स्मर्यमाणरजतविशेषणानुपपत्तेः । अथ तयोर्भेदाग्रहणात् सामानाधिकरण्यं भविष्यतीति चेत् । तयोर्देशकालाकारग्राहकज्ञानानां च भेददर्शनेन तद्भेदस्यापि गृहीतत्वात् । अथ इदमंशरजतांशयोर्देशकालग्राहकज्ञानभेदो न दृश्यत इति चेत् तर्हि पतद्देशकाले इदमंशग्राहकेणैव^५ रजतांशोऽपि गृह्यत इत्यङ्गीकर्तव्यम् । तथा चान्यथाख्यातिरेव^६ स्यात्

उन में भेद होता तो उस का भी सवेदन पुरुष को अवश्य होता । अपने ही दो ज्ञानों में भेद की प्रतीति न होना सम्भव नहीं है । इन सब दोषों को देख कर कहा गया है — 'समान विभक्ति का प्रयोग, बाधक ज्ञान, प्रवृत्ति तथा भ्रम का व्यवहार इन सब का कोई स्पष्टीकरण अख्याति पक्ष (भ्रम का अभाव मानने) में सम्भव नहीं अतः यह पुरातन आचार्यों को मान्य नहीं है । ' इसी का पुनः स्पष्टीकरण करते हैं । ' यह चादी है ' यह ज्ञान वर्तमान समय तथा प्रदेश का है, चादी के स्मरण में वर्तमान समय तथा प्रदेश की मर्यादा नहीं होती, अतः इन दोनों (यह कुछ तथा चादी) का एक ही विभक्ति में प्रयोग सम्भव नहीं है । दोनों के भेद का ज्ञान न होने से एक विभक्ति में प्रयोग होता है यह कहना भी ठीक नहीं क्यों कि देश, काल तथा आकार का भेद अज्ञात नहीं रहता । देश, काल के ज्ञान में भेद नहीं होता इसी का तात्पर्य है कि ' यह कुछ ' तथा ' चादी ' ये दोनों ज्ञान एक ही वस्तु के विषय के हैं — यह अन्यथा ख्याति ही है (सीप को चादी मानना

१ इदं शुक्तिशकल रजतमिति सामानाधिकरण्यम् । २ इदं रजतं न तत्रैव ।

३ सामानाधिकरण्येऽपि अख्यातिर्न, सर्वथाभाव अख्याति, शुक्तिशकले सर्वथा रजतनिषेधो न ।

४ अनियतत्वेन । ५ इदमंशरजतांशस्मरणयोः । ६ इदमंशग्राहक प्रत्यक्ष तैर्नैव रजतांशो

गृह्यते न तु स्मरणेन । ७ शुक्तौ रजत प्रतिभात प्रत्यक्षेण परन्तु इदं ज्ञान अयथार्थमेव ।

नाख्यातिः। तस्मादख्यातिपक्षे स्वामानाधिकरणयानुपपत्तिः। तथा तत्र प्रवर्तमानो रजतार्थो कुत्र प्रवर्तते स्मर्यमाणरजताशो इदमंशो वा। न तावदाद्यो विकल्पः अनियतदेशकालाकारतया स्मर्यमाणरजते प्रवृत्त्यदर्शनात्। नापि द्वितीयो विकल्पः इदमित्यनिर्दिष्टविशेषस्येच्छाप्रवृत्तिविषयत्वानुपपत्तेः। अथ स्मर्यमाणरजतस्येदमंशेन भेदाग्रहणात् तत्र प्रवर्तत इति चेन्न। तयोर्देशकालग्राहकज्ञानानां भेददर्शनं न तद्भेदस्यापि गृहीतव्यात्। ननु तयोर्देशकालग्राहकज्ञानेन भेदो न इत्यत इति चेत् तर्हि पतदंशकाले इदमंशग्राहकैर्णच रजताशो गृह्यत इत्यङ्गीकर्तव्यम्। तथा चान्यथाख्यातिरेव स्यान्नाख्यातिः। तस्मादख्यातिपक्षे प्रवृत्तिरपि नोपपत्तीत्ययते।

तथा^१ नेटं रजतमिति बाधप्रत्ययेन किं निषिध्यते स्मर्यमाणरजतांश इदमंशो वा। न तावदाद्यः पक्षः देशकालाकारानवच्छिन्नतया स्मर्यमाणस्य रजतस्य निषेधायोगात्। कुतन्तस्य^२ कापि सद्भावमंभवात्। नापि द्वितीय पक्षः इदमंशस्यापि निषेधायोगात्। कुत^३ बोधोत्तरकालेऽपि तस्य तत्र सद्भावदर्शनात्। ननु पुरोदेशे निषेधिवस्तुन्यारोपितं रजतं

ही है), अख्याति नहीं (मिव्या ज्ञान का अभाव नहीं)। इस चादी के विषय में जो प्रवृत्ति (उठाने की इच्छा) होती है वह भी ' यह कुछ है ' इस अस्पष्ट ज्ञान से सम्भव नहीं है, तथा चादी के स्मरण से भी सम्भव नहीं है — स्मरण भूतकाल की वस्तु का होता है अतः उस से वर्तमान काल में प्रवृत्ति सम्भव नहीं। प्रवृत्ति होती है उस से स्पष्ट है कि ' यह कुछ ' तथा ' चादी ' ये दोनों एक ही देशकाल में स्थित वस्तु के बोधक हैं। यह तथ्य भी अख्याति पक्ष के विरुद्ध है।

भ्रम दूर होने पर ' यह चादी नहीं थी ' यह जो निषेधरूप ज्ञान होता है उस से चादी के स्मरण का तो निषेध नहीं होता क्यों कि स्मरण भूतकालीन चादी का है — उस में वर्तमानकाल की मर्यादा नहीं है। तथा ' यह कुछ है ' इस अश का भी निषेध नहीं होता क्यों कि

१ इदमिति प्रवृत्त्यदर्शनात्। २ रजतमेव इति निश्चयो न। ३ इदमंशे।
४ इदमंशरजताशयोः। ५ सर्वथा शुक्लो रजताभावो न, प्राभाकरः सर्वथाभाव कथयति।
६ शुक्लो इदं रजतमिति। ७ प्रवृत्त्यन्तरम्। ८ स्मरणाशस्य।

निषिध्यत इति चेत् तर्हि अन्यथाख्यातिरेव^१ स्यान्नाख्यातिः। तस्मात्
अख्यातिपक्षे वाधकोऽपि न जायद्यते।

तथा चित्तज्ञानाभावे कस्य मिथ्याव्यपदेशः स्यात्। अथ अयथार्थ
व्यवहारस्यैव मिथ्याव्यपदेश इति चेत् तर्हि द्विचन्द्रादिप्रतिपत्तौ व्यवहारा-
भावात् कस्य मिथ्याव्यपदेशः स्यात्। ननु तत्रापि शब्दप्रयोगलक्षण-
व्यवहारोऽस्ति तस्यैव मिथ्याव्यपदेश इति चेन्न। जातिवधिरमूकादीनां
दोषदुष्टेन्द्रियत्वेन द्विचन्द्रप्रतिपत्तौ शब्दप्रयोगलक्षणव्यवहारस्याप्यसंभ-
वेन कस्यापि मिथ्याव्यपदेशानुपपत्तेः। अत्र द्वौ चन्द्रौ न स्तः किंतु एक
एवायं चन्द्र इत्युत्तरकालीनवाधकप्रत्ययेन प्राक्तनज्ञानस्य मिथ्याव्यपदेशः
क्रियत इति चेत् तर्हि अन्यथाख्यातिरेव त्वया^२ उरीक्रियते। तस्माद-
ख्यातिपक्षे वैतथ्यस्याप्यनुपपत्तिरेव। तथा च प्रभाकरपरिकल्पितस्मृति-
प्रमोयो न वृद्धसमतो युक्तिरहितत्वादिति स्थितम्।

यह अश 'यह सीप है' इम ज्ञान में भी विद्यमान है। अत यह
निषेधरूप ज्ञान तभी सम्भव है जब 'यह कुछ' तथा 'चादी' ये दोनों
एक ही वस्तु के बोधक हो। यह तथ्य भी अख्याति पक्ष के विरुद्ध है।

भ्रमपूर्ण ज्ञान का अस्तित्व न हो तो मिथ्याज्ञान शब्द का प्रयोग
किसी ज्ञान के लिये क्यों होता है? भ्रमजनक व्यवहार के (उदाहरणार्थ—
चादी को उठाने की इच्छा) कारण ज्ञान को मिथ्या कहा जाता है
यह उत्तर उचित नहीं। 'आकाश में दो चन्द्र हैं' यह भ्रम किसी
व्यवहार पर आधारित नहीं है फिर इसे मिथ्या ज्ञान क्यों कहा जाता है?
यहा (दो चन्द्र हैं) यह शब्द का प्रयोग ही भ्रमजनक व्यवहार है
यह कथन सम्भव नहीं। बहरे-गूगे आदि जो शब्द का प्रयोग नहीं कर
सकते उन को भी ऐसा भ्रमयुक्त ज्ञान होता है। अत यह मिथ्या ज्ञान
शब्दप्रयोग पर या व्यवहार पर आधारित नहीं है। भ्रम दूर होने पर
, यह एक ही चन्द्र है' इस ज्ञान से पहले के 'दो चन्द्र हैं' इस ज्ञान
को मिथ्या ज्ञान कहते हैं यह उत्तर हो सकता है। किन्तु इस में
मिथ्या ज्ञान के अस्तित्व को स्पष्टही स्वीकार किया गया है। अतः
प्रभाकरों का यह स्मृतिप्रमोपवाद अयुक्त है।

१ मिथ्याज्ञानाज्ञीकार एव स्यात्। २ प्राभाकरेण।

[४०, भ्रान्तिविषयकमतान्तरनिरासः ।]

ननु^१ पुरोवर्तिनि शुक्तिस्वरूपं न प्रतिभासते तदप्रतिभासे रजतार्थिनः पुरोवर्तिनि प्रवृत्त्यसंभवात्, रजतस्वरूपमपि न प्रतिभासते तत्राविश्रमानत्वात्, ततश्चात्राख्यातिरेवेति चार्वाकः प्रत्यवतिष्ठते । सोऽप्ययुक्तवादी प्रतीतिविरुद्धवाटित्वान् । कुतः । इदं रजतमिति पुरोदेशे चक्रकामानशुक्रभासुररूपविशिष्टवस्तुविषयतया प्रतिभासस्योत्पत्तिदर्शानान् । तदभावे इदं रजतमिति रजतार्थिनः पुरोदेशे प्रवृत्तिर्नोपपद्यते । नेदं रजतमिति प्रतीत्युत्तरकालीननिषेधप्रत्ययोऽपि न जायतइत्येते । अथ तन् सर्वं मा वट्टिष्ठति चेन्न । तथा प्रतिभासप्रवृत्तिनिषेधप्रत्ययानां सकलजनसाधिक्येन प्रतीयमानत्वात् । ततश्चार्वाकपरिकल्पिताख्यातिपक्षोऽपि न श्रेयान् ।

ननु^२ मरीचिकाचक्रादौ प्रसिद्धमेव जलादिकं प्रतिभासते । तर्हि सर्वेऽपि तथा कुतो न पश्येयुरिति चेत् अन्ये तु स्वेषां तदुपलब्धिसामर्थ्यभावात् पश्यन्ति । तर्हि यः पश्यति तस्य तद्देशोपसर्पणे तत्प्राप्तिः

४२. भ्रान्तिविषयक अन्य मतों का निरास—अब भ्रान्ति के विषय में चार्वाक मत का विचार करते हैं । इन के अनुसार सीप में चादी का ज्ञान वास्तव में विद्यमान ही नहीं होता । यह सीप का ज्ञान नहीं है क्योंकि सीप के ज्ञान से चादी को उठाने की इच्छा होना सम्भव नहीं है । यह चादी का भी ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि यहाँ चादी विद्यमान ही नहीं है । इस तरह अख्याति (दोनों प्रकार के ज्ञान का अभाव) पक्ष ही यहाँ ठीक है । किन्तु चार्वाकों का यह मत उचित नहीं । सामने पड़ी हुई चमकीली सफेद चीज को देख कर यह चादी है ऐसा ज्ञान होना, उसे उठाने की प्रवृत्ति होना तथा बाद में यह चादी नहीं है ऐसा भ्रम-निरास होना — ये सब बातें सब लोगों के अनुभव से सिद्ध हैं । इस प्रत्यक्ष प्रतीति का अभाव कहना अनुचित है ।

अब भ्रान्ति के विषय में सांख्यो का मत प्रस्तुत करते हैं । इन के मतानुसार मृगजल के रूप में प्रतीत होनेवाला जल वास्तविक रूप में विद्यमान ही होता है । फिर भव लोग उसे क्यों नहीं देख सकते —

स्यादिति चेन्न । तस्य जलादेराशुतरविनाशित्वेन प्राप्यत्वासंभवात् । तर्हि तस्यासत्यत्वव्यवहारः कथमिति चेत् आशुतरविनाशित्वादेव तत्र^१ असत्य-
व्यवहारो लोकस्येति ब्रूमः इति सांख्यः प्रत्यवातिष्ठिपत् । सोऽप्ययुक्तिज्ञः
तदुक्तेर्विचारासहत्वात् । तथा हि यदुक्तमन्ये तु स्वेषां तदुपलब्धिसामग्न्य-
भावात् पश्यन्तीति तदयुक्तम् । नदनदीसरस्तटाकादौ प्रसिद्धजलाद्युप-
लब्ध्यर्थं प्रतिपुरुषं चक्षुरादिव्यतिरेकेण सामग्न्यन्तरानुपलम्भात् । यद-
प्यन्यदचर्चत्-आशुतरविनाशित्वादेव तत्र असत्यव्यवहारो लोकस्येति
तदसत् । आशुतरविनाशिनि विद्युज्जलधरादौ लोकस्यासत्यव्यवहारा-
भावात् । जातितैमिरिकस्य यावज्जीवं द्विचन्द्रादिप्रतिपत्तौ सत्यां
द्विचन्द्रादेराशुतरविनाशित्वाभावेऽपि लोकस्य मिथ्याव्यवहारसद्भावाच्च ।
किं च । प्रसिद्धजलादीनां तत्र प्रतीयमानानामाशुतरविनाशेऽपि कर्दम-

इस प्रश्न के उत्तर में वे कहते हैं कि जिन्हें उस ज्ञान के सहायक कारण प्राप्त नहीं होते वे उसे नहीं देख पाते । जिसे मृगजल दिखाई देता है उसे भी पास जाने पर वह प्राप्त क्यों नहीं होता — इस प्रश्न का उत्तर वे यह देते हैं कि पास पहुँचने तक वह जल नष्ट हो जाता है । बहुत शीघ्र नष्ट होने के कारण ही लोग इसको मिथ्या कहते हैं । किन्तु सांख्यों का यह मत उचित नहीं । जिन्हें मृगजल के ज्ञान के सहायक कारण प्राप्त नहीं होते वे उसे नहीं देख पाते — यह उनका कथन व्यर्थ है क्यों कि सब लोगों को तालाब, नदी आदि का जल सिर्फ आँखों से ही दिखाई देता है — उस में किन्हीं 'सहायक कारणों' की जरूरत नहीं होती । यह जल शीघ्र नष्ट होता है अतः इसे मिथ्या कहते हैं यह कथन भी ठीक नहीं — बिजली, मेघ आदि भी शीघ्र नष्ट होते हैं किन्तु उन्हें मिथ्या नहीं कहा जाता । दूसरे, किसी को 'आकाश में दो चन्द्र हैं' यह भ्रम दीर्घकाल तक बना रहता है — ये दो चन्द्र शीघ्र नष्ट नहीं होते — फिर भी इसे मिथ्या ही कहा जाता है । फिर यह सरल बात है कि यदि मृगजल नष्ट भी हो जाता है तो उस के प्रदेश में गीलापन, कीचड़ आदि कुछ चिन्ह विद्यमान रहते । ऐसे कोई चिन्ह

भूद्रवादिकं तद्देशगनैरुपलभ्येत । न चैवमुपलभ्यते । तस्मात् स्नान्य-
परिकल्पितप्रसिद्धार्थस्यातिपक्षोऽप्ययुक्त एव ।

ननु' तत्र प्रतीयमानं जलादिकं सद्रूपं न भवति आत्मवद्राध्यत्व-
प्रसंगात्, असद्रूपं न भवति खरविषाणवद्प्रतिभासप्रसंगात्, किंतु तत्र
तदलौकिकं जलौदिकं प्रतिभासते । किमिदमलौकिकत्वमिति चेत् स्नान-
पानावगाहनाद्यर्थक्रियाऽयोग्यत्वमित्यवोचाम इति भास्करीयवेदान्ती
प्रत्यवोचत् । सोऽप्यतस्वयानी । तस्य तत्र प्रतीयमानं जलादिकं प्रवृत्तं पूर्व
लौकिकत्वेन प्रतीयते अलौकिकत्वेन वा । प्रथमपक्षे अलौकिकं जलादिकं
लौकिकत्वेन प्रतिभासति अन्यथाप्यातिरेक स्यात् । द्वितीयपक्षे प्रवृत्ति-
रेव न स्यात् । अलौकिकत्वेन स्नानपानावगाहनाद्यर्थक्रियाया अयोग्यत्वेन
प्रतिभासमानत्वात् । तस्माद् भास्करीयवेदान्तिपरिकल्पितालौकिकार्थ-
स्यातिरपि न युक्तिमध्यास्ते ।

नहीं रहते इसी से स्पष्ट है कि वहा जल का अस्तित्व ही नहीं था ।
अतः साह्यो का प्रसिद्धार्थस्यातिपक्ष भी अनुचित है ।

भास्करीय वेदान्तियों के अनुसार यह मृगजल अलौकिक है —
यह सत् रूप नहीं क्यों कि यह सत् होता तो आत्मा के मगान ही
अवाध्य रहता, यह असत् रूप भी नहीं क्यों कि यह असत् होता तो
गधे के सींग के समान डमका ज्ञान असम्भ्र होता । अतः इस मृगजल
को सत् और असत् दोनों से भिन्न अलौकिक मानना चाहिये । अलौ-
किक कहने का तात्पर्य यह है कि डम जल से स्नान, पाना आदि
कोई अर्थक्रिया नहीं हो सकती । इस मत का निरसन डम प्रकार है —
यह जल लौकिक रूप से प्रतीत होता है या अलौकिक रूप से ? यह
लौकिक रूप से प्रतीत होता हो तो उसे अलौकिक नहीं कह सकेंगे —
अलौकिक हो कर भी वह लौकिक रूप में प्रतीत होता है यह अन्यथा-
स्याति ही होगी । यदि अलौकिक रूप में प्रतीत होता है तो उस से
कोई प्रवृत्ति नहीं होगी — इस जल से स्नान नहीं किया जा सकता
यह ज्ञात हो तो समीप पहुचने आदि की इच्छा ही नहीं होगी । अतः
दोनों प्रकार से इस मृगजल का अलौकिक होना उचित सिद्ध नहीं होता ।

[४३. भ्रान्तिविषयकवेदान्तमतनिरासः ।]

ननु^१ शुक्तिकादौ प्रतीयमानं रजतादिकं सद्रूपं न भवति आत्मवद्-
वाध्यत्वप्रसगात्, असद्रूपमपि न भवति अरविषाणवद्प्रतिभासप्रसंगात्
अपि तु सदसद्विलक्षणमनिर्वाच्यमिति प्रतीतिवाधाभ्यां^२ परिकल्पते ।
सा^३ च अविद्येव वेद्येः रजतादिभिः सह भ्रम इत्युच्यते । तथा चोक्तम्—

सत्त्वेन वाध्यते तावन्नासत्त्वे रपातिसंभव ।

सदसद्भ्रामनिर्वाच्याऽविद्या वेद्ये सह भ्रमः ॥ इति ।

तच्चानिर्वाच्यरजतं अधिष्ठानभूतशुक्त्यज्ञानादुपादानकारणभृतादुत्पद्यते ।
अधिष्ठानभूतशुक्तिज्ञानात् सोपादान रजतं विनश्यतीति तदेव वाध्यते
नान्यदिति तावन्मात्रस्य भ्रान्तत्वं नान्यस्य । तदुक्तं—

यावत्तु वाध्यते^४ तावद् भ्रान्तं सर्वं^५ न वाध्यते ।

साधिष्ठानो भ्रमस्तस्माद् युक्तो वाधो हि सावधिः ॥ इति ।

४३. भ्रान्तिविषयक वेदान्त मत का निरास—मायावादियों
के मतानुसार भ्रमज्ञान का विषय सत् तथा असत् दोनों मे विलक्षण
अनिर्वाच्य है — यह सत् होना तो आत्मा के समान अवाध्य होगा तथा
असत् होना तो गवे के सींग समान डम का ज्ञान ही नहीं होना ।
इस सदसद्विलक्षण अविद्या को वेद्य (ज्ञान के विषय) चादी आदि
साथ होने पर भ्रम कहा जाता है । कहा भी है — ‘ मत्त्व हो तो
वाध नहीं होगा, असत्त्व हो तो ज्ञान नहीं होगा, अत अविद्या
सत् और असत् दोनों से भिन्न अनिर्वाच्य है, इसी को वेद्य के साथ
होने पर भ्रम कहते हैं ।’ डम अनिर्वाच्य चादी का उपादान कारण सीप
का अज्ञान है — सीप का अज्ञान नष्ट होते ही यह चादी भी नष्ट होती
है । अत इतने वाधिन अग को ही भ्रान्त कहना चाहिये । कहा भी
है — ‘ जितना ज्ञान वाधिन होना है उसे भ्रान्त कहते हैं, सब ज्ञान
वाधित नहीं होता । अत भ्रम को अधिष्ठानसहित करा है तथा वाध
को मर्यादित कहा है ।’ अत मायावादियों के अनुसार प्रसृत प्रसंग में
चादी को अनिर्वाच्य मानना चाहिए अन्यथा उस के ज्ञान और वाध की

१ मायावादी । २ इद रजत नेद रजतम् इति । ३ शुक्तिकादौ रजतप्रतीति ।

४ शुक्ती रजतम् । ५ घटपटादिप्रपञ्च ।

तस्माद् विवादपदं रजतम् अनिर्वाच्यमेव ख्यातिवाधान्यथानुपपत्तेरिति मायावादिन प्रत्याचक्षते' ।

सति चैवं प्रपञ्चोऽपि स्यादविद्याविजृम्भितः ।

जाड्यदृश्यत्वहेतुभ्यां रजतस्वप्नदृश्यवत् ॥

तेऽप्यतत्त्वज्ञाः । तदुक्तार्थापत्तेः कल्पकाभावात् असिद्धत्वादिति यावत् । तथा हि । विवादास्पदं रजतं ख्यातिवाधारहितं प्रमातुरवेद्यत्वात् परमात्मवत् । न चायमसिद्धो हेतु । तस्य प्रमातृवेद्यत्वे विवादपद रजतं शुक्त्यज्ञानादनुत्पन्नं शुक्तियज्ञानादनिवर्त्यं सत्यं च प्रमातृवेद्यत्वात् सम्यग्-रजतवदिति स्वयमेवेष्टसिद्धघातौ बाधकोपन्यासात् । तथा वीतं रजतं ख्यातिवाधारहितम् अविद्यमानबाधकत्वात् परमात्मवत् । अथात्र अविद्यमानबाधकत्वमसिद्धमिति चेन्न । वीतं रजतम् अविद्यमानबाधकं प्रमातुरवेद्यत्वात् परमात्मवदिति तत्सिद्धेः । तथा वीतं रजतं ख्यातिवाधारहितम् अबाध्यत्वात् परमात्मवत् । अथास्याबाध्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । वीतं रजतम् अबाध्यं प्रमातुरवेद्यत्वात् परमात्मवदिति तत्सिद्धेः । तस्माद्

उपपत्ति नहीं होगी । इसी के आचार पर वे आगे कहते हैं, 'चादी अथवा स्वप्न के समान प्रपञ्च भी जड और दृश्य है अतः वह भी अविद्या से निर्मित है ।'

मायावादिनो का यह प्रतिपादन उचित नहीं । उन्होंने स्वयं प्रस्तुत चादी को प्रमाता के द्वारा अवेद्य माना है - इष्टसिद्धि आदि ग्रन्थों में कहा है कि यदि प्रस्तुत चादी प्रमाता के द्वारा जानी जाय तो वह सत्य होगी, सीप के अज्ञान से उत्पन्न या सीप के ज्ञान से निवृत्त नहीं होगी । जो चादी प्रमाता के द्वारा जानी ही नहीं जाती उस की ख्याति (ज्ञान) या उस का वाच्य सम्भव नहीं है । इसी प्रकार जो प्रमाता के द्वारा जानी नहीं जाती उस चादी का बाधक होना भी सम्भव नहीं है । जिस तरह परमात्मा प्रमाता के द्वारा ज्ञेय नहीं है उसी तरह यह चादी भी है अतः इसको भी परमात्मा के समान अबाध्य समझना चाहिए । इस तरह ज्ञान

१ मायावादादमते परमार्थिकमत्ता ब्रह्म व्यावहारिकमत्ता घटपटादि प्रतिभासिकमत्ता शुक्ता रजतज्ञानं । २ शुक्ती रजतवत् स्वप्ने पदार्थवत् । ३ अर्थापत्तेः प्रामाणस्य कल्पकाभावात् सामर्थ्याभावात् । ४ अनिर्वाच्यम् ।

विवादाध्यासितं रजतं नानिर्वाच्यं ख्यातिवाधारहितत्वात् परमात्मवदिति प्रतिपक्षसिद्धे ।

यच्चान्यद्वादि-अधिष्ठानभूतशुक्तिज्ञानात् सोपादानं रजतं विनश्यतीति-तदप्यनुचितम् । शुक्तिज्ञानात् सोपादानस्य रजतस्य विनाशानुपपत्तेः । तथा हि । वीतं रजतं शुक्तिज्ञानान्न निवर्तते कार्यत्वात् रजतत्वाच्च^१ प्रसिद्धरजतवत् । तथा शुक्तिज्ञान रजतनिवर्तकं न भवति ज्ञानत्वात् पटज्ञानवत्, शुक्तिव्यतिरिक्तत्वात् प्रसिद्धशुक्तिज्ञानवत् । तथा अधिष्ठानभूतयाथात्म्यज्ञानं न रजतबाधकं वस्तुयाथात्म्यवित्तित्वात् अर्थान्तरावभासित्वात् रजतासत्त्वावेदकत्वात् च पटयाथात्म्यवित्तिवत् । विनाशकत्वात् प्रहरणवदिति^२ रजतस्य शुक्तिज्ञाननिवर्त्यत्वं शुक्तिज्ञानस्य वा रजतनिवर्तकत्वं न जाघटयते । तथैव रजतोपादानस्यापि शुक्तिज्ञाननिवर्त्यत्वं शुक्तिज्ञानस्य वा रजतोपादाननिवर्तकत्वं नोपपनीपद्यते । तत् कथमिति चेदुच्यते । रजतोपादानं शुक्तिज्ञानान्न निवर्तते उपादानत्वात् वस्त्रोपादानवत् । शुक्तिज्ञानं रजतोपादाननिवर्तकं न भवति ज्ञानत्वात् पटज्ञानवत् । शुक्तिसंवेदनत्वात् प्रसिद्धशुक्तिसंवेदनवत् । तथा शुक्तिज्ञानम् अविद्यानिवर्तकं न भवति जडत्वात्^३ पटवत् । अथ शुक्तिज्ञानस्य जडत्वमसिद्ध-

और वाय दोनों के अभाव में इसे अनिर्वाच्य नहीं कहा जा सकता ।

सीप के ज्ञान से प्रस्तुत चादी अपने उपादानकारण अज्ञान के साथ नष्ट होती है यह कथन भी अनुचित है । ज्ञान किसी पदार्थ का नाशक नहीं होता । अतः सीप के ज्ञान से चादी नष्ट होती है यह कहना सम्भव नहीं । सीप के ज्ञान से सीप का अस्तित्व प्रमाणित होता है — चादी का अभाव उस से प्रमाणित नहीं होता । सीप का ज्ञान किसी आयुध के समान विनाशक नहीं है, अतः उस से चादी का नाश सम्भव नहीं है । इस चादी का उपादान कारण सीप के ज्ञान से नष्ट होता है यह कथन भी इसी प्रकार अनुचित है । ज्ञान किसी वस्तु के उपादान का नाशक नहीं होता । दूसरे, सीप का ज्ञान उत्पत्तियुक्त है, विनाशशील है, सवेद्य है अतः वह जड है ऐसा मायावादी मानते हैं । फिर ऐसे जड ज्ञान से चादी के उपादानरूप अविद्या की निवृत्ति

१ शुक्ते यदि भिन्न रजतमुत्पद्यते तर्हि निवर्त्यते । २ शुक्तिज्ञान रजतनिवर्तकं न भवति नाशकत्वात् प्रहरणवत् । ३ शुक्त्यादिज्ञान जड मायावादिसते ।

मिति चेन्न । शुक्तिज्ञानं जडम् उत्पत्तिमत्त्वात् विनाशित्वात् संवेद्यत्वात् घटवदिति शुक्तिज्ञानादेर्जडत्वस्य स्वयमेवाभिधानात् । तथा विवादपदा अविद्या अधिष्ठानयाथात्म्यज्ञानान्न निवर्तते प्रागभावात्यन्तत्वे सति^१ अनादित्वात्^२ परमात्मस्वरूपवदिति बहूनां प्रयोगाणां सद्भावादिति ।

यदप्यन्यदभ्यधायि—तच्चानिर्वाच्यं रजतम् अधिष्ठानभूतशुक्त्यज्ञानादुपादानकारणभूतादुत्पद्यत इति तद्व्युक्तम् । रजतस्याज्ञानोपादानकारणकत्वानुपपत्तेः । कुतः वीतं रजतम् अज्ञानोपादानं न भवति दृश्यत्वात् उत्पन्नत्वात् विनाशित्वात् जडत्वात् पटवत् । अज्ञानस्य रजतोपादानकारणत्वानुपपत्तेः । तथा हि । शुक्त्यज्ञानं रजतोपादानं न भवति शुक्त्यज्ञानत्वात् प्रसिद्धशुक्त्यज्ञानवत् । तथा हि । शुक्त्यज्ञानं न रजतोपादानकारणम् अज्ञानत्वात् निषेधत्वात् कुम्भाज्ञानवत् । तथा शुक्त्यज्ञानं रजतोपादानकारणं न भवति अद्रव्यत्वात् अभावत्वात् अन्योन्याभाववत् इति । नन्वज्ञानस्य अभावत्वमसिद्धं तत् कुत इति चेत् अज्ञानं धर्माभावो न भवतीति साध्यो धर्मः पदार्थावारकत्वात्^३ पटादिवदिति प्रमाणसद्भावादिति चेन्न । हेतोरसिद्धत्वात् । तत् कथम् । अज्ञानस्य अर्थावारकत्वानुपपत्तेः । तथा हि । अज्ञानमर्थावारकं न भवति बाह्येन्द्रियाविषयत्वात् विज्ञानवत् । तथा अज्ञानमर्थावारकं न भवति प्रतिषेध-

कैसे सम्भव होगी ? अविद्या को अनादि माना है । अतः किमी वस्तु के ज्ञान से उसकी निवृत्ति सम्भव नहीं है — जो अनादि है उसकी निवृत्ति नहीं होती ।

इस चादी की उत्पत्ति आधारभूत सीप के अज्ञान रूप उपादान कारण से होती है यह कथन भी ठीक नहीं । प्रस्तुत चादी दृश्य है, उत्पन्न तथा विनष्ट होती है और जड है अतः यह अज्ञान से उत्पन्न नहीं हो सकती । इसी प्रकार सीप का अज्ञान निषेधरूप, अभावोत्पत्तिक वस्तु है, द्रव्य नहीं, अतः यह किसी वस्तु का उपादान कारण नहीं हो सकता । अज्ञान पदार्थ का आच्छादक है अतः वह अभावोत्पत्तिक नहीं यह कहना भी ठीक नहीं । अज्ञान यदि पदार्थ का आच्छादक होना तो

१ मायावादिना । २ प्रागभाव अनादिरस्ति परन्तु सान्तोऽस्ति अत उक्त प्रागभावात्यन्तत्वे सति । ३ अविद्या तु अनादिरूपा । ४ आच्छादकत्वात् । ५ आश्रयासिद्धो हेतुः ।

स्वरूपत्वात्^१ प्रसिद्धाभाववदिति । अज्ञानं धर्मि अर्थावारक न भवति अद्रव्यत्वात् विज्ञानवत् । ननु अज्ञानमभावो न भवति उपादानकारणत्वात् तन्त्वादिवदिति अज्ञानस्य अभावत्वाभाव इति चेन्न । अत्रापि हेतोरसिद्धत्वात् । तत् कुतः अज्ञानस्य उपादानकारणत्वानुपपत्तेः । तथा हि । वीतं रजतादिकम् अज्ञानोपादानकारणकं न भवति तदन्वयव्यतिरेकानुविधानरहितत्वात् पटादिवत् । तथा वीतं रजतादिकं नाज्ञानोपादानकारणकं तत्रासमवेतत्वात् पटादिवदिति । ननु पटस्याप्यज्ञानोपादानकारणत्वाभ्युपगमात् साध्यविकलो दृष्टान्त इति चेन्न । पटस्याज्ञानोपादानकारणत्वानुपपत्तेः । कुत वस्त्रं धर्मि तन्त्वादानकारणमेव तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् तत्रैव समवेतत्वात् व्यतिरेके संविदादिवदिति^२ प्रमाणद्वयसद्भावात् । तस्मादज्ञानं धर्मि अभावो भवतीति साध्यो धर्मः प्रतियोगिनिषेधरूपत्वात् नञ्पूर्वपदवाच्यत्वाच्च प्रसिद्धाभाववदिति तद्विपक्षसिद्धिः ।

वाह्य इन्द्रियों से ज्ञान होता । वह अभाव के समान ही निषेधरूप है अतः अभावात्मक है । अज्ञान पदार्थ का आच्छादक नहीं हो सकता क्यों कि वह कोई द्रव्य नहीं है । अज्ञान चादी का उपादान कारण नहीं है यह मानने का कारण यह भी है कि चादी और अज्ञान में अन्वयव्यतिरेक का कोई सम्बन्ध नहीं पाया जाता (अज्ञान हो तो चादी होती है, न हो तो नहीं होती — ऐसा सम्बन्ध नहीं पाया जाता) । वस्त्र के समान चादी भी अज्ञान में समवेत नहीं है अतः वह अज्ञान से उत्पन्न नहीं हो सकती । मायावादी वस्त्र को भी अज्ञान से उत्पन्न माने यह भी उचित नहीं क्यों कि वस्त्र का उपादान कारण तन्तु हैं यह प्रसिद्ध है । तन्तु और वस्त्र में अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध पाया जाता है, वस्त्र तन्तुओं में ही समवेत है अतः तन्तु ही वस्त्र के उपादान कारण हैं । तात्पर्य यह है कि वस्त्र के समान प्रस्तुत चादी भी अज्ञान से उत्पन्न नहीं हो सकती । अज्ञान निषेधरूप है अतः उसे अभावात्मक मानना चाहिए — अज्ञान इस शब्द में ही ज्ञान का अभाव यह अर्थ स्पष्ट है ।

१ अभावस्तु पदार्थरूपो न अत आवारको न । २ यत्तु तत्तुपादानकारणकं न भवति तत् तदन्वयव्यतिरेकानुविधायि न भवति यथा संविदादि । ३ अज्ञान अभावो न भवति इति अनुमानस्य ।

ननु ज्ञानं स्वप्रकाशाद् विनाश्यवत् प्रकाशत्वात् प्रदीपवदिति । अत्र ज्ञानं विनाश्यवदित्युक्ते स्योन्यस्या विनाश्यप्रागभाववत्त्वात् सिद्ध-
साध्यताप्रसंगः, तद्व्यवच्छेदार्थं स्वप्रकाशाद् विनाश्यवदित्युक्तम् । प्रदीपे यथा स्योत्परया प्रागभावो विनाश्यते स्वप्रकाशादन्धकारो विनाश्यते
तद्वदत्रापि ज्ञानोत्परया ज्ञानप्रागभावो विनाश्यते ज्ञानप्रकाशात् प्राग-
भावाद्व्या अविद्या विनाश्यते इति अत्रिाया उभावादन्धप्रसिद्धिरिति चेन्न । हेतो विचारात्मकत्वात् । तथा हि । प्रकाशत्वं नाम अनुभवत्वं
प्रकाशत्वमात्रं वा । प्रथमपक्षे अनुभवस्य हेतो रूपक्षे उभावेन पक्ष एव
घर्तमानत्वात् अनध्यवसितत्वमेव स्यात् । साधनविश्लो ह्यन्तश्च ।
द्वितीयपक्षे पक्षीकृते ज्ञाने उद्योत्वाभावान् स्वरूपान्निजो हेत्वाभासः
स्यात् । तृतीयपक्षो नोपनीपगत पञ्चाजडजडयोरनुभवोद्योतत्वयोः
प्रकाशत्वस्यासामान्यसंभवात् । किं च । ज्ञानं धर्मं तत्र नित्यानुभव-
पक्षीक्रियते करणवृत्तिर्वा । प्रथमपक्षे स्वप्रकाशाद् विनाश्यवदिति
प्रसाध्यत्वे मायावादिनो अपसिद्धान्त एव स्यात् । तन्मते नित्यानुभव-
निवर्त्याविद्याभावेन स्वप्रकाशाद् विनाश्याभावात्कारान् । द्वितीय-

ज्ञान अपने प्रकाश से किसी वस्तु का नाश करता है वही
अज्ञान है — जैसे दीपक के प्रकाश से अन्य कार का नाश होता है वैसे
ज्ञान के प्रकाश से अज्ञान का नाश होता है; ज्ञान की उत्पत्ति से ज्ञान
के अभाव का तथा ज्ञान के प्रकाश से अज्ञान का नाश होता है अतः
अज्ञान और अभाव भिन्न हैं — यह कथन भी ठीक नहीं । दीपक के
प्रकाश और ज्ञान के प्रकाश में मौलिक अन्तर है । दीपक का प्रकाश
तो जड है, ज्ञान का प्रकाश चेतन अनुभवरूप है अतः इन दोनों में
उपमा द्वारा विनाश्य वस्तु का स्वरूप सिद्ध नहीं होता । इस प्रश्न का
प्रकारान्तर से भी विचार करते हैं । यद्यपि ज्ञान से अज्ञान का विनाश
होता है इस विधान में ज्ञान का ता पर्यन्त अनुभव से है या साधनरूप
ज्ञान से है ? प्रथमपक्ष सम्भव नहीं क्योंकि मायावादियों के मत से नित्य

१ विनाशितु योग्य विनाश्य विनाश्यमस्यास्ताति विनाश्यवत् । २ अविद्या
अभावरूपा न भवति किंतु भावरूपा इत्यर्थः इति चेन्न । ३ प्रकाशत्वस्य हेतो ।
४ ज्ञान स्वप्रकाशाद् विनाश्यवत् अनुभवत्वात् प्रदीपवत् । ५ दीपे । ६ सामान्या-
सभवात् असामान्यामात्रम् । ७ नित्यानुभवः ज्ञान करणवृत्तिर्वा ज्ञानम् । ८ नित्यायाः
अविद्याया नित्यानुभवेन निवर्तितु न शक्यते नित्यत्वात् ।

पक्षोऽप्ययुक्त एव। करणवृत्तिरूपस्य ज्ञानस्य अविद्यानिवर्तकत्वासंभवात् । तथा हि। करणवृत्तिरूपं ज्ञानम् अविद्यानिवर्तकं न भवति जडत्वात् पटादिवदिति। ननु ज्ञानस्य जडत्वमसिद्धमिति चेन्न। करणवृत्तिरूपं ज्ञानं जडम् उत्पत्तिमत्त्वात् वेद्यत्वात् पटादिवदिति वेदान्तिभिरेवाभिहितत्वात्। अथ ज्ञानं स्वप्रकाशाद् विनाश्यवत् तमोरित्वात् प्रदीपवदिति अज्ञानस्य अभावादन्यत्वसिद्धिरिति^१ चेन्न। अस्यापि हेतोर्विचारासहत्वात्। तथा हि तमोऽरित्वं नाम अज्ञानारित्वमन्धकारारित्वं तमोरित्वमात्रं वा। प्रथमपक्षे हेतोः सपक्षे सर्वत्राभावादनध्यवसितत्वं स्यात् साधनविक्रलो दृष्टान्तश्च^२। द्वितीयपक्षे स्वरूपासिद्धो हेतुः पक्षीकृते ज्ञाने अन्धकारारित्वाभावात्। तृतीयपक्षे नोपपत्तीपद्यते अजडजडयोर्ज्ञानान्धकारारित्वयोस्तमोरित्वसामान्याभावात्। अन्यदधिकं पूर्ववत्। तस्मात् ज्ञानं स्वप्रकाशात् विनाश्यरहितम् इन्द्रियाविषयत्वात् रूपादिरहितत्वात् अद्रव्यत्वात् प्रमाणत्वात् निष्क्रियत्वात् अजडत्वात् विपक्षे प्रदीपवदिति^३

अनुभव से नष्ट होनेवाली कोई अविद्या नहीं होती — नित्य अनुभव के प्रकाश से किसी अज्ञान का नाश नहीं होता। दूसरा पक्ष भी सम्भव नहीं क्यों कि साधनरूप ज्ञान को वेदान्ती जड मानते हैं तथा जड ज्ञान से अविद्या की निवृत्ति नहीं हो सकती। साधनरूप ज्ञान उत्पत्तियुक्त तथा ज्ञेय है अतः वह जड है यह वेदान्तियों का मत है। ज्ञान तम का विरोधी है अतः उस के द्वारा किसी का नाश होता है — वही अज्ञान है यह कथन भी उपर्युक्त प्रकार से ही दूषित है। ज्ञान चेतन है तथा अन्धकार जड है अतः उन में नाशक-नाश्य सम्बन्ध सम्भव नहीं है। ज्ञान किसी वस्तुको नष्ट नहीं करता क्यों कि वह इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होता, रूपादि गुणों से रहित है, द्रव्य नहीं है (गुण है), निष्क्रिय है तथा चेतन है (जड नहीं है)। इस के प्रतिकूल दीपक जड है, क्रियायुक्त है, द्रव्य है, रूपादि गुणों से युक्त है तथा इन्द्रियों से ज्ञात होता है। अतः ज्ञान का अभाव ही अज्ञान है यह स्पष्ट हुआ। तदनुसार अज्ञान चादी का उपादान कारण नहीं हो सकता यह भी स्पष्ट है।

१ ज्ञानप्रकाशात् यत् विनाश्यं भवति तत् अभावरूपं न, अभावस्य विनाशितुं अशक्यत्वात्। २ अज्ञानारित्वं प्रदीपे नास्ति। ३ यत्तु विनाश्यसहितं तत्तु इन्द्रियविषयं इत्यादि यथा दीपः।

अज्ञानस्याभावत्वनन्यन्वयम्^१। तथा च शुद्धज्ञानं न रजतोपादानम् अभाव-
त्वात् अन्योन्याभावप्रवृत्तिं स्वमर्थितं भवति ।

यदप्यन्यत् प्रथमतोभ्यधायि-शुक्तिकाद्यैः प्रतीयमानं रजतादिकं
सदृशं न भवति आत्मसदृशव्यव्यभिचारात् अस्वरूपं न भवति सारविषाण-
वदप्रतिभासप्रसङ्गात् अपि तु सदस्वद्विलक्षणमनिर्वाच्यमिति प्रतीति-
वाधाभ्यां परिकल्पत इति-तदप्यस्वारम् । शुक्तिरजतादेः प्रमातृवेद्यत्वा-
भावेन प्रतिभासासम्भवात् । साक्षात्सम्भवात् कुत ? प्रमातृवेद्यत्वाभावेनैव ।
ननु शुक्तिरजतादेः साक्षिवेद्यत्वात् प्रतिभासोन्नीति चेत् तर्हि साक्षिण
पक्षे भ्रान्तिरित्युच्यते । न प्रमातृणां । एतस्य शुक्तौ रजतप्रतिभासे अन्यस्य
भ्रान्तिरिति विप्रतिषेधान् । ननु साक्षिण-स्वज्ञानात् प्रमातृणामन्यत्वा-
भावात् न तद्विप्रतिषेध इति चेत् साक्षिपुरुषस्य ब्रह्मसाक्षात्कार-
सद्भावेन प्रमातृणामपि तत्प्रसंगान् । तथा च सर्वज्ञात्वात् एव न्यात् ।
न चयं, तस्मात् साक्षिण-स्वज्ञानात् प्रमातृणां भेद एव । तथा च

इमं चर्चा के पूर्वपक्ष में जो यह कहा है कि यह चांदी प्रतीत
होती है यह सब नहीं है क्यों कि सब ही तो यह आभा के समान
अवाधित सभी, तथा असत् भी नहीं है क्यों कि असत् ही दो गने के
बीच के समान प्रतीत ही नहीं होती अतः यह सब और असत् दोनों से
भिन्न अनिर्वाच्य है — यह कथन उचित नहीं है । वेदान्त मत में इस
चांदी को प्रमाता द्वारा वेष नहीं माना है । जो प्रमाता द्वारा जानी
नहीं जानी वह प्रतीत होती है या वाधित होती है यह कथना कैसे
सम्भव है ? यह चांदी प्रमाता द्वारा वेष नहीं किन्तु माक्षी (परमात्मा)
द्वारा वेष है अतः उस ही प्रतीति और वाच्य सम्भव है यह कथन भी
ठीक नहीं । यदि यह चांदी साक्षी द्वारा वेष है तो भय भी साक्षी को ही
होना — प्रमाता को भय होना सम्भव नहीं । साक्षी और प्रमाता भिन्न नहीं
हैं अतः यह आपत्ति नहीं आती — यह कथन भी ठीक नहीं । साक्षी और
प्रमाता यदि भिन्न नहीं तो साक्षी के ब्रह्मसाक्षात्कार से प्रमाता को ब्रह्म-
साक्षात्कार क्यों नहीं हो जाता ? दोनों के ब्रह्मसाक्षात्कार में भेद है अतः दोनों

१ अज्ञानम् अभाव एव इति जैने स्थापितम् । २ इदं स्वतन्त्रमिति प्रतीतिः नेदं
रजतमिति वाधा । ३ अनिर्वाच्यस्य । ४ ब्रह्मणः वैद्यत्यं साक्षिवैद्यत्वम् । ५ विरोधात् ।
६ अभेदात् ।

साक्षिणः शुक्तौ रजतप्रतिभासे प्रमातृणां तत्प्रतिभासाभावेऽपि भ्रान्ति-
रिति विप्रतिपिद्धमेव । तस्मात् शुक्तिरजतादेरनिर्वचनीयत्वपक्षोऽपि न
जाघटीति ।

सति चैवं प्रपञ्चोऽपि न चाविद्याविजृम्भितः ।

नित्यानुभववेद्यत्वात् परब्रह्मस्वरूपवत् ॥

[४४ प्रपञ्चसत्यस्वसमर्थनम् ।]

ननु प्रपञ्चस्य प्रमातृवेद्यत्वेन नित्यानुभववेद्यत्वाभावादसिद्धो हेत्वा-
भास इति चेन्न । तन्मते^१ प्रमातृप्रत्यक्षादिना^२ अर्थप्रकाशाभावात् । तत्
कथमिति चेत् करणवृत्तिरूपज्ञानेन अर्थावारकमज्ञानमपसार्यते^३ तद्-
पसारणे नित्यानुभवादेवार्थप्रकाश इति मायावादवेदान्ते प्रतिपादितत्वात् ।
तस्य भासा^४ सर्वमिदं विभातीत्यादि श्रुतेश्च । अथ परब्रह्मस्वरूपस्य
स्वसंवेद्यत्वेन नित्यानुभववेद्यत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्त^५ इति
चेन्न । तस्य तथैव^६ नित्यानुभववेद्यत्वसंभवात् । तत् कथम् । परब्रह्मस्वरूप-

को भिन्न मानना आवश्यक है । तात्पर्य — साक्षीद्वारा जाने जाने से प्रमाता
को भ्रम होना सम्भव नहीं, प्रमाता द्वारा चादी वेद्य नहीं अतः उसे
उसकी प्रतीति या बाध नहीं हो सकते । अतः वेदान्त मत का अनिर्व-
चनीयवाद उचित नहीं है । 'तदनुसार प्रपञ्च भी अविद्यानिर्मित नहीं
है क्यों कि परब्रह्म के समान प्रपञ्च का ज्ञान भी नित्य अनुभव से
होता है ।'

४४. प्रपञ्च सत्य है—वेदान्तदर्शन का मन्तव्य है कि प्रमाता
के प्रत्यक्ष आदि द्वारा अर्थ का ज्ञान नहीं होता । प्रमाता के करण वृत्ति-
रूप (इन्द्रिय आदि से प्राप्त) ज्ञान से अर्थ का आच्छादक अज्ञान दूर
होता है तथा उस के बाद नित्य अनुभव से अर्थ का ज्ञान होता है —
इस आशय का उपनिषद् वचन भी है — 'उस (ब्रह्म) के प्रकाश से
यह सब प्रकाशित होता है' । यदि इस मन्तव्य के अनुसार प्रपञ्च भी
नित्य अनुभव से ही ज्ञात होता है तो उसे भी परब्रह्म के समान मानना
चाहिए — अविद्या से निर्मित नहीं मानना चाहिए । प्रपञ्च नित्य अनुभव

१ मायावादिमते । २ इन्द्रियवृत्तिरूपप्रत्यक्षादिना । ३ निवार्यते । ४ ब्रह्मणः
ज्ञानेन । ५ परब्रह्मस्वरूपवत् इति दृष्टान्तः । ६ प्रतिपादितप्रकारेण ।

स्यैव नित्यानुभवत्वेन तस्य स्वसंवेद्यत्वाङ्गीकारे नित्यानुभववेद्यत्व-
सद्भावात् । तथा प्रपञ्चो धर्मो सत्यो भवतीति साध्यो धर्मः । अधिष्ठान-
याथात्म्यप्रतिभासेऽपि प्रतिभासमानत्वात् यः सत्यो न भवति सोऽधिष्ठान-
याथात्म्यप्रतिभासेऽपि प्रतिभासमानो न भवतीति यथा रज्जुसर्पादिः^१ तथा
चार्यं तस्मात् तथा^२ । अथ प्रपञ्चप्रतिभासकाले अधिष्ठानयाथात्म्यप्रति-
भासाभावादसिद्धो हेतुरिति चेन्न । अधिष्ठानयाथात्म्यस्य^३ सर्वदा प्रति-
भाससद्भावात् । कुतः । नित्यानुभवरूपस्य^४ ब्रह्मणोऽधिष्ठानरूपस्य नित्य-
स्वसंवेद्यत्वेन तदयाथात्म्यस्य नित्यप्रकाशसद्भावात् । तथा सत्यः-
प्रपञ्चः ब्रह्मस्वरूपत्वात् व्यतिरेके रज्जुसर्पादिवत्^५ । ननु प्रपञ्चस्य ब्रह्म-
रूपत्वमसिद्धमिति चेन्न । श्रुतिप्रमाणेन तस्य तत्स्वरूपत्वनिश्चयात् । तत्
कथम् । 'सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म' (छान्दोग्य ३ १४ १), 'पुरुष एवेदं यदभूतं

से ज्ञात होता है और परब्रह्म स्वसवेद्य है अतः दोनों में भेद है — यह
कथन भी उचित नहीं । परब्रह्म का स्वरूप ही नित्य अनुभव है अतः
परब्रह्म का स्वसवेदन और नित्य अनुभव द्वारा जाना जाना एकही है ।
प्रपञ्च और परब्रह्म दोनों नित्य अनुभव से जाने जाते हैं अतः दोनों को
समान रूप से सत्य होना चाहिए ।

प्रपञ्च के सत्य होने का प्रकारान्तर से भी समर्थन होता है ।
प्रपञ्च यदि असत्य होता तो प्रपञ्च के अधिष्ठान परम ब्रह्म का ज्ञान हो
जाने पर प्रपञ्च का ज्ञान नहीं होता । रस्सी का ज्ञान हो जाने पर सर्प
का ज्ञान नहीं होता अतः रस्सी को सत्य और सर्प को असत्य कहा
जाता है । किन्तु परब्रह्म व नित्य अनुभव से ज्ञान-स्वसवेदन सर्वदा
विद्यमान होने पर भी प्रपञ्च की प्रतीति होती ही है — अतः प्रपञ्च
असत्य नहीं हो सकता ।

उपनिषद्वाक्यों में कई जगह प्रपञ्च को ब्रह्मस्वरूप ही कहा है
इस से भी प्रपञ्च के सत्य होने का समर्थन होता है । जैसे कि कहा
है — 'यह सब ब्रह्म ही है; जो हुआ और जो होगा वह सब पुरुष
ही है ।' प्रपञ्च ब्रह्मस्वरूप है और ब्रह्मस्वरूप सत्य है अतः प्रपञ्च

१ अधिष्ठानयाथात्म्य किं परमब्रह्म एव । २ रज्जु सर्पस्य अधिष्ठानयाथात्म्यभूता
तस्या प्रतिभासेपि सर्पः न प्रतिभासते । ३ प्रतिभासमानत्वात् सत्य एव । ४ परमब्रह्मण ६
५ नित्यज्ञानस्य । ६ यः सत्यो न भवति स ब्रह्मस्वरूपो न भवति यथा रज्जुसर्पादि ।

यच्च भाव्यम्' (ऋग्वेद १० १०-२) इत्यादीनां बहुलमुपलम्भात् । अथ रज्जुसर्पादेः ब्रह्मस्वरूपत्वात् साधनाव्यावृत्तो व्यतिरेकदृष्टान्त इति चेन्न । रज्जुसर्पादि न ब्रह्मस्वरूपं ब्रह्माधिष्ठानत्वेनानुत्पन्नत्वात् व्यतिरेके व्योमादिवदिति^१ प्रयोगसद्भावात् । ननु रज्जुसर्पादेर्ब्रह्माधिष्ठानत्वेनानुत्पन्नत्वमसिद्धमिति चेन्न । रज्जुसर्पादिकं ब्रह्माधिष्ठानत्वेन नोत्पद्यते ब्रह्मसाक्षात्कारपर्यन्तमस्थितत्वात् व्यतिरेके व्योमादिवदिति^२ तत्सिद्धेः । तथा वीतः प्रपञ्च सत्यः ब्रह्मोपादानकारणत्वात्^३ व्यतिरेके स्वप्नप्रपञ्चवत्^४ । अथ प्रपञ्चस्य ब्रह्मोपादानकारणत्वमसिद्धमिति चेन्न । श्रुतिस्मृतिभ्यां प्रपञ्चस्य ब्रह्मोपादानकारणकत्वसिद्धेः । ते कीदृश्यावित्युक्ते वक्ति । 'आत्मन् आकाशः संभूत' (तैत्तिरीय उपनिषत् २-१-१) इत्यादि श्रुति ।

उर्णनाभः^५ इवांशूनां चन्द्रकान्त इवाम्भसाम् ।

प्ररोहणामिव प्लक्षः स हेतुः सर्वजन्मिनाम् ॥

इत्यादि स्मृतिश्च । तथा प्रपञ्चो धर्मा सत्यो भवति अबाध्यत्वात् आत्म-
भी सत्य सिद्ध होता है । रस्सी में प्रतीत होनेवाले सर्प आदि जो वस्तुएँ असत्य हैं वे ब्रह्मस्वरूप नहीं हैं — क्यों कि आकाश आदि के समान उन का अधिष्ठान ब्रह्म नहीं है । यदि रस्सी में प्रतीत होनेवाले सर्प का अधिष्ठान ब्रह्म होता तो ब्रह्मसाक्षात्कार तक उस सर्प का ज्ञान बना रहता — जैयो आकाश आदिका बना रहता है । किन्तु ऐसा ज्ञान बना नहीं रहता अतः वह ब्रह्म-अधिष्ठान से उत्पन्न नहीं है । प्रपञ्च ब्रह्म अधिष्ठानसे उत्पन्न है अतः वह सत्य है ।

श्रुति-स्मृति मे प्रपञ्च का उपादान कारण ब्रह्म कहा है इस से भी प्रपञ्च सत्य सिद्ध होता है । जैसे कि कहा है — 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ ।', 'तन्तुओं का जन्मकारण मकड़ी है, पानी का जन्मकारण चन्द्रकान्त रत्न है अथवा अकुरो का जन्मकारण पिप्पलवृक्ष है उसी प्रकार सब प्राणियों का जन्मकारण वह (ब्रह्म) है ।'

प्रपञ्च ब्रह्म के समान ही अबाध्य है अतः उसे सत्य मानना

१ यत् ब्रह्मस्वरूपं भवति तत् ब्रह्माधिष्ठानत्वेन अनुत्पन्नं न भवति यथा व्योमादि ।

२ यत्तु रज्जुसर्पादिकं न भवति तत्तु ब्रह्माधिष्ठानत्वेन उत्पद्यते यथा व्योमादि । ३ ब्रह्मैव उपादानकारणं यस्य स तस्य भावः तस्मात् । ४ यः सत्यो न भवति स ब्रह्मोपादानकारणको न भवति यथा स्वप्नप्रपञ्च । ५ तन्तूनां कारणम् ।

स्वरूपवत् । अथ प्रपञ्चस्यावाध्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । वीतः प्रपञ्च अवाध्यः बाधकेन विहीनत्वात् परमात्मस्वरूपवत् इति तत्सिद्धेः । ननु प्रपञ्चस्य बाधकेन विहीनत्वमसिद्धमिति चेन्न । प्रत्यक्षादिप्रमाणानां तद्बाधकत्वानुपपत्तेः । तथा हि । अस्मदादीनां प्रत्यक्षं तावद् बाधकं न भवति अपि तु साधकमेव । यावज्जीवं सर्वैरपि पृथिव्यादिप्रपञ्चसत्यत्वस्यैव प्रत्यक्षेण ग्रहणात् । नानुमानमपि बाधकं तथाविधानुमानाभावात् । ननु प्रपञ्चो मिथ्या जडत्वात् रज्जुसर्पवदित्यस्तीति चेन्न । हेतोर्भागासिद्धत्वात् । तत् कथम् । पक्षीघृतेषु प्रमिति-प्रमाणप्रमातृषु जडत्वादिति हेतोरप्रवृत्तेः । कुतः अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं प्रमातृ, प्रतिफलितविषयाकारमनोवृत्त्युपहितचैतन्यं प्रमाणं, मेयावच्छिन्नं प्रमितिः, तेषां चैतन्यस्वरूपत्वेन जडत्वाभावात् । तथा प्रमित्यादिकम् अजडं स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्यवच्छेदाय परानपेक्षत्वात् परमात्मस्वरूपवदिति प्रमाणसद्भावाच्च । ननु प्रमित्यादिकं जडं वेद्यत्वात् उत्पत्तिमत्त्वात् पटादिवदिति तेषां जडत्वसिद्धिरिति चेन्न ।

चाहिए । प्रपञ्च के अवाध्य होने का स्पष्टीकरण इस प्रकार है — हमारे प्रत्यक्ष से तो प्रपञ्च बाधित नहीं होता — सत्य ही सिद्ध होता है । सभी लोग पृथिवी आदि की सत्यता को प्रत्यक्ष से ही जीवनभर जानते हैं । अनुमान से भी प्रपञ्च बाधित नहीं होता । रस्सी में प्रतीत साप के समान प्रपञ्च भी जड है अतः मिथ्या है — यह अनुमान वेदान्ती प्रस्तुत करते हैं । किन्तु प्रपञ्च में प्रमाता, प्रमाण, प्रमिति इन का भी समावेश है — ये जड नहीं हैं अतः प्रपञ्च जड कैसे हो सकता है ? वेदान्त में भी अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य को प्रमाता माना है, प्रतिविम्बित विषय के आकार की मनोवृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्य को प्रमाण माना है तथा प्रमेय से अवच्छिन्न चैतन्य को प्रमिति माना है — ये सब चेतन हैं अतः उन्हें मिथ्या नहीं कहा जा सकता । प्रमिति आदि के विषय में संशय हो तो वह किसी दूसरे द्वारा दूर नहीं होता इससे भी इन का स्वसर्वेद्य अतएव चेतन होना स्पष्ट है । प्रमिति आदि उत्पन्न होती है और ज्ञान होती है अतः वस्त्र आदि के समान जड है यह वेदान्तियों का

१ प्रपञ्चस्य । २ इति बाधकमनुमानमस्तीति चेन्न । ३ अज्ञानपरिच्छिति ।

४ चैतन्यम् ।

प्रथमहेतोरब्रह्मणा व्यभिचारात् । कुतः 'सर्वप्रत्ययवेद्ये वा ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते' (ब्रह्मसिद्धि ४-३) इति स्वयमेवाभिधानात् । तस्य वेद्यत्वेऽपि जडत्वाभावात् । द्वितीयहेतोरसिद्धत्वाच्च । कथम् । तच्चैतन्यस्योत्पत्तिमत्त्वाभावेन हेतोरसिद्धत्वात् । तदुत्पत्तिमत्त्वाभावः कथम्—' नित्यं ज्ञानमानन्दं ब्रह्म '—इति श्रुतेः । प्रमित्यादिकं नोत्पत्तिमत् चिद्रूपत्वात् ब्रह्मस्वरूपवदित्यनुमानाच्च । जातिदूषणाच्च । कुतः प्रत्यनुमानेन प्रत्यवस्थानं प्रकरणसमाजातिरिति वचनात्^१ । अपि च । 'सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म' ; 'पुरुष एवेदं यद्भूतं यच्च भाव्यम्' इत्यादिभिः श्रुतिभिः प्रपञ्चस्य ब्रह्मात्मकत्वसिद्धिः । जडत्वादिति स्वरूपासिद्धो हेतुः स्यात् ।

[४५ प्रपञ्चमिध्यात्वनिषेधे ।]

किं च । प्रपञ्चो मिथ्या इत्यसत्त्वं प्रसाध्यते अनिर्वचनीयत्वं वा । प्रथमपक्षे मायावादिनामपसिद्धान्तः^२ शून्यवादिमतप्रवेशश्च । द्वितीयपक्षे अनुमान है । किन्तु यह उचित नहीं । प्रमिति के समान ब्रह्म भी ज्ञात होता है — जैसे कि कहा है — 'सर्व प्रत्ययों से ब्रह्मरूप ही ज्ञात होता है', अतः ब्रह्म के समान प्रमिति को भी चेतन समझना चाहिए । प्रमिति आदि उत्पन्न होती है यह कथन भी ठीक नहीं क्योंकि चैतन्य कभी उत्पन्न नहीं होता, नित्य होता है — जैसे कि, कहा है — 'नित्य ज्ञान और आनन्द ही ब्रह्म का स्वरूप है' । प्रपञ्च को ब्रह्म का ही रूप बतलानेवाले उपनिषद्-वचन पहले उद्धृत किये हैं उन से भी प्रपञ्च का जड होना असत्य सिद्ध होता है । प्रपञ्च जड नहीं है अतः वह मिथ्या भी नहीं है ।

४५. प्रपञ्च मिथ्या नहीं है—वेदान्ती प्रपञ्च को मिथ्या कहते हैं तब उन का तात्पर्य प्रपञ्च को असत् कहने का है या अनिर्वचनीय कहने का है ? वे प्रपञ्च को असत् नहीं मान सकते क्योंकि यह उन के मत के विरुद्ध — शून्यवाद का समर्थन होगा । रस्सी में साप की प्रतीति

१ जातिदूषणं कुतः प्रत्यनुमानात् । अस्मत्कृतानुमानं सगृह्य प्रत्यवस्थानं क्रियते यतः सशयादिव्यवच्छेदाय परानपेक्षत्वात् परेण प्रोक्तं प्रमित्यादिकं जडं वेद्यत्वात् इति प्रत्यनुमानं प्रकरणसमाजातिः । २ मायावादिमते प्रपञ्चस्य असत्त्वं न विद्यते ।

रज्जुसर्पादिरनिर्वचनीयत्वाभावात् साध्यचिकित्सो दृष्टान्तश्च' । नम्या-
निर्वचनीयत्वाभावः प्रागेव समर्थित इति न पुनस्तोच्यते । एतेन प्रपञ्चो
मिथ्या अचेतनत्वात् अत्र संशयान् स्यप्रतिपत्त्यप्रकारे संशयव्यवच्छे-
दाय परायेक्षत्वात् रज्जुसर्पादिवदिति एतदपि निरस्तं वेदितव्यम् । एतेषां
हेतूनामपि जडत्वाभिधानत्वेन तदोपेणैव दृष्टत्वात् ।

ननु प्रपञ्चो मिथ्या एवमन्यात् स्यप्रपञ्चप्रतिनिर्वाच्यनीति चेत् ।
अन्यापि हेतोरिचारात्नहत्वात् । तथा हि । दृश्यत्वं नाम नित्यानुभव-
वैश्वं तच्च परमात्मन्यपि विद्यते इति तेन हेतोरर्थमिचारः स्यात्' ।
ननु नित्यानुभववैश्वं न दृश्यत्वमपि तु प्रत्यक्षादिप्रत्ययवैश्वं दृश्यत्व-
मुच्यते इति चेत् । तथापि तेनैव परमव्यवस्था हेतोरर्थमिचारात्' । तन्
कथमिति चेत्

'सर्वप्रत्ययवैश्वे वा प्रत्ययैव व्यवस्थिते ।

प्रपञ्चस्य प्रविलयः शब्देन प्रतिपाद्यते ॥' (शब्दभेद ८३)

के समान प्रपञ्च भी अनिर्वचनीय नहीं हो सकता यह एवमे पढने ही
स्पष्ट हिया है अतः हमारा मन भी समान नहीं है । उन्ही प्रकार प्रपञ्च
को अचेतन, अस्वसोच, अपने विषय में संशय को दूर करने के लिये
हमने श्री अपेक्षा समझाला — आदि कथना भी अनुचित है — जैसे
प्रपञ्च उठ नहीं वैसे ही अचेतन आदि भी नहीं हो सकता ।

स्वप्न के समान प्रपञ्च भी दृश्य है अतः वह मिथ्या है यह वेदा-
न्तियों का अनुमान भी दृष्टित है । प्रपञ्च को दृश्य कहने का अर्थ यह
है कि वह नित्य अनुभव में ज्ञान होता है — किन्तु परब्रह्म भी नित्य
अनुभव में ज्ञान होता है आर वह मिथ्या नहीं है । दृश्य कहने का
तात्पर्य प्रत्यक्षादि में ज्ञान होना हो तो भी यही आपत्ति आती है — पर-
ब्रह्म भी प्रयक्षादि सभी प्रययों का विषय है किन्तु वह मिथ्या नहीं है ।
ब्रह्ममिद्धि में कहा भी है — 'ब्रह्मरूप तव प्रत्ययों में ज्ञान होता है
अतः प्रपञ्च का विलय शब्द द्वारा प्रतिपादित करने हैं ।' दूसरे, स्वप्न

१ रज्जुसर्पादि अथ दृष्टान्त अनिर्वचनीयो न भवेत् । २ जडत्वात् इत्यस्य हेतु-
यो वक्तो दोषः तेन दोषेण दृष्टत्वात् । ३ परमात्मनि नित्यानुभाववैश्वत्वेपि मिथ्यात्वासंभवः ।
४ परमब्रह्मणि प्रत्यक्षादि प्रत्ययवैश्वत्वेपि मिथ्यात्वाभावात् ।

इति ब्रह्मसिद्धौ स्वयमेवाभिधानात् । किं च । स्वप्नादिभ्रान्तिविषयस्य प्रमातृवेद्यत्वाभावेन दृश्यत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्तश्च स्यात् । एतेन^१ प्रपञ्चो मिथ्या ज्ञेयत्वात् वेद्यत्वात् मेयत्वात् विषयत्वात् अगम्यत्वात् ज्ञानगोचरत्वात् स्वप्नप्रपञ्चवदित्यादिकं निरस्तमवबोद्धव्यम् । एतेषां हेतूनामपि दृश्यत्वाभिधानत्वेन तद्दोषेणैव दृष्टत्वात् ।

ननु प्रपञ्चो मिथ्या उत्पत्तिमत्त्वात् शुक्तिरजतादिवदिति चेन्न । हेतोर्भागासिद्धत्वात् । कुतः पक्षीकृतेषु परमाण्वाकाशादिषूत्पत्तिमत्व-हेतोरप्रवर्तनात् । अथ उत्पत्तिमन्तः परमाणवः स्पर्शादिमत्त्वात् पटादिव-दिति परमाणूनाम्, आत्मनः आकाशः संभूतः इत्याकाशादीनां च प्रमाणादेवोत्पत्तिमत्त्वसिद्धेर्न भागासिद्धो हेतुरिति चेन्न । त्वदीयहेतो कालात्ययापदिष्टत्वात्^२ । कथम् । यद् यत् कार्यद्रव्यं च विवादापन्नं तस्मात् स्वपरिमाणादल्पपरिमाणव्यवारब्धम्^३ इति परमाणूनामकार्यत्वग्राहके-णोपजीव्यानुमानेन पक्षस्य^४ वाधितत्वात् । आत्मनः आकाशः संभूतः

को दृश्य कहना भी उचित नहीं — वह भ्रान्ति है अतः प्रमाणज्ञान नहीं है । दृश्य होने से प्रपञ्च मिथ्या सिद्ध नहीं होता इसी प्रकार ज्ञेय, वेद्य, मेय, विषय, अवगम्य, ज्ञानगोचर आदि होने से भी मिथ्या सिद्ध नहीं होता — ज्ञेय आदि शब्द दृश्य शब्द के ही रूपान्तर हैं ।

सीप में प्रतीत चादी के समान प्रपञ्च भी उत्पन्न होता है अतः मिथ्या है वह अनुमान भी दूषित है । एक तो प्रपञ्च में सम्मिलित पर-माणु, आकाश आदि तत्त्व नित्य हैं — वे कभी उत्पन्न नहीं होते, अतः प्रपञ्च उत्पन्न होता है यह कथन ही ठीक नहीं । परमाणु स्पर्शादियुक्त हैं अतः वे उत्पत्तियुक्त हैं यह अनुमान ठीक नहीं । प्रत्येक कार्य का कारण उस से अल्प आकार का होता है, परमाणु से अल्प आकार की कोई वस्तु नहीं अतः परमाणु का कोई कारण नहीं — परमाणु किसी से उत्पन्न नहीं होता यह पहले स्पष्ट कर चुके हैं । अतः परमाणु नित्य हैं । 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' आदि उपनिषद्ब्रह्मचन अप्रमाण हैं यह भी पहले स्पष्ट किया है । अतः

१ ग्रन्थजातेन । २ प्रमाणवाधिते पक्षे प्रवर्तमानो हेतु कालात्ययापदिष्टः ।

३ द्वयणुक स्वल्पपरिमाणद्रव्यारब्ध कार्यद्रव्यत्वात् । ४ उत्पत्तिमन्तः इति ।

इत्याद्यागमप्रामाण्याभावस्य प्रागेव प्रतिपादितत्वाच्च । किं च । शुक्तौ रजतस्योत्पत्तिसामग्र्यभावेन उत्पत्तिमत्त्वाभावात् साध्यनधिकलो दृष्टान्तः स्यात् । अथ शुक्त्यज्ञानादुपादानकारणभूतात् तत्र रजतमुत्पद्यत इति चेन्न । शुक्त्यज्ञानस्य रजतोपादानकारणत्वानुपपत्तेः । शुक्त्यज्ञानं न रजतोपादानं शुक्त्यज्ञानत्वात् प्रसिद्धशुक्त्यज्ञानवत्, अज्ञानत्वात् निषेधत्वात् कुम्भाज्ञानवत्, अद्रश्यत्वात् अन्योन्याभाववदिति प्रमाणानां सद्भावात् ।

ननु प्रपञ्चो मिथ्या उत्पत्तिमत्त्वात् यन्मिथ्या न भवति तदुत्पत्तिमत्र भवति यथा ब्रह्मस्वरूपमिति व्यतिरेकप्रयोगात् स्वैष्टमिद्धिर्भविष्यतीति चेन्न । ब्रह्मस्वरूपस्य प्रमाणगोचरत्वेन^१ दृश्यत्वेन मिथ्यात्वप्रसंगात् । प्रमाणगोचरत्वाभावे आश्रयहीनो दृष्टान्तः । तत्र^२ साध्यसाधनव्यावृत्तेर्निश्चयासंभवात् । ततो न व्यतिरेकादपि स्वैष्टमिद्धिः । पत्नेन प्रपञ्चो मिथ्या कार्यत्वात् क्वादाचित्कत्वात् जन्यत्वात् विनाशिवात् पूर्वान्तवत्त्वात्

आकाश को भी उत्पत्तियुक्त नहीं कहा जा सकता । इस अनुमान का उदाहरण भी सदेव है क्यों कि सोंप में प्रतीत चाटी कभी उत्पन्न ही नहीं होती — उस के उपादान आदि कारण ही नहीं हैं — अतः उस को उत्पत्तियुक्त कहना भी अनुचित है । इस चाटी का उपादानकारण सोंप का अज्ञान नहीं हो सकता यह पहले ही विस्तार में स्पष्ट किया है ।

उपर्युक्त अनुमान को वेदान्ती प्रकारान्तर से उपस्थित करते हैं — ब्रह्मस्वरूप के समान जो वस्तु मिथ्या नहीं होती वह उत्पत्तियुक्त नहीं होती, प्रपञ्च उत्पत्तियुक्त है अतः वह मिथ्या है । किन्तु इस अनुमान में कई दोष हैं । इस में ब्रह्मस्वरूप को दृष्टान्त माना है अतः वह प्रमाण से ज्ञात होगा — दृश्य होगा, तथा जो दृश्य है वह मिथ्या होता है ऐसा वेदान्तियों ने ही कहा है । अतः ब्रह्म भी मिथ्या होगा । इस दोष को दूर करने के लिए यदि ब्रह्म को प्रमाण से अज्ञात मानें तो दृष्टान्त निराधार होता है । अतः उत्पत्तियुक्त होने से प्रपञ्च को मिथ्या नहीं माना जा सकता । कार्य,

१ ब्रह्मस्वरूप प्रमाणगोचर प्रमाणागोचरं वा प्रमाणगोचरमिति चेत् प्रमाणगोचरत्वे न दृश्यत्वेन मिथ्यात्वप्रसङ्गः । २ दृष्टान्ते ब्रह्मस्वरूपे । ३ यत्र मिथ्यात्व नास्ति तत्रोत्पत्तिमत्त्व नास्ति यथा ब्रह्मस्वरूपम् इत्यत्र साध्यसाधनव्यावृत्तेर्निश्चयासंभवात् ।

उत्तरान्तवत्त्वात् शुक्तिरजतवदित्यादिकमपि निरस्तं ज्ञातव्यम् । एतेषामपि हेतूनामुत्पत्तिमत्त्वाभिधानेन तद्दोषेणैव दुष्टत्वात् । ननु प्रपञ्चो मिथ्या प्रपञ्चत्वात् स्वप्नप्रपञ्चवदिति चेत् प्रपञ्चत्वं नाम विभुत्वं^१ नानात्वाधिकरणत्वम् असत्यत्वं वा । प्रथमपक्षे भागासिद्धो हेतुः । ग्रामारामादि-प्रपञ्चेषु विभुत्वाभावात् । अनैकान्तिकश्च सत्ये परमात्मनि विभुत्व-सद्भावात् । द्वितीयपक्षेऽप्यनैकान्तिक एव हेतुः स्यात् । सत्ये परमात्मनि नानात्वाधिकरणसद्भावात् । कुतः दिक्कालाकाशात्ममनासीति सर्वेषां नानात्वाधिकरणसद्भावात् । तृतीयपक्षे साध्यसमत्वादसिद्धो हेतुः । मिथ्या असत्यत्वमित्येकार्थत्वात् । एतेन प्रपञ्चो मिथ्या अनेकत्वात् नानात्वात् भिन्नत्वात् मेदित्वात् स्वप्नप्रपञ्चवदित्यादिकमपि प्रत्युक्तमवगन्तव्यम् । अत्रोक्तहेतूनामपि प्रपञ्चत्वहेतुपर्यायत्वेन^२ तत्रोक्तदोषेणैव दुष्टं

कादाचित्क, जन्य, विनाशो, पूर्वमर्यादायुक्त, उत्तरमर्यादायुक्त, आदि शब्द उत्पत्तियुक्त के ही पर्यायवाची हैं अतः उन के प्रयोग से भी प्रपञ्च का मिथ्या होना सिद्ध नहीं होता ।

प्रपञ्च सब मिथ्या हैं क्यों कि स्वप्नप्रपञ्च के समान वे प्रपञ्च हैं — यह कथन भी निरर्थक है । यहाँ प्रपञ्च का तात्पर्य व्यापक होना अनेक का आधार होना, अथवा असत्य होना इन में से एक हो सकता है । इन में पहला पक्ष उचित नहीं क्यों कि प्रपञ्च में सम्मिलित गाव, उद्यान आदि व्यापक नहीं होते — मर्यादित होते हैं अतः वे व्यापक हैं अतः मिथ्या हैं यह कथन सम्भव नहीं । दूसरा पक्ष भी दूषित है क्यों कि दिशा, काल, आकाश, आत्मा, मन ये सब अनेक के आधार होने पर भी सत्य हैं, मिथ्या नहीं । वेदान्त मत में भी परमात्मा को अनेकत्व का आधार माना है किन्तु मिथ्या नहीं माना है । अतः अनेक का आधार होने से प्रपञ्च का मिथ्या होना सिद्ध नहीं होता । तीसरा पक्ष भी उचित नहीं क्यों कि असत्य होना और मिथ्या होना एकही बात है अतः एक को दूसरे का कारण नहीं बताया जा सकता । अतः प्रपञ्च को मिथ्या सिद्ध करना सम्भव नहीं है । अनेक, नाना, भिन्न, मेदयुक्त ये सब शब्द अनेक के आधार के ही पर्यायवाची हैं अतः उन के प्रयोग से भी प्रपञ्च मिथ्या

१ व्यापित्वम् । २ अनेकत्वात् नानात्वात् विभिन्नत्वात् इत्यादयः प्रपञ्चत्वपर्यायाः ।

त्वान् । ततो नानुमानं प्रपञ्चसत्यत्वस्य बाधकमस्ति । ननु 'नेह नानास्ति किञ्चन' (बृहदारण्यक उपनिषत् ८-४-१९) इत्यागमो बाधक प्रपञ्च-सत्यत्वस्येति चेन्न । तदागमप्रामाण्याभावस्य प्रागेव प्रतिपादितत्वात् ।

[४६ ब्रह्मसाक्षात्कारविचार]

ननु ब्रह्मस्वरूपसाक्षात्कारो बाधको' भविष्यतीति चेन्न । साक्षात्कारः स्वरूपस्य जायते प्रमातृणां वा । स्वरूपस्य जायते चेत् स च स्वयंप्रकाशरूपो वा स्यात् अन्तःकरणवृत्तिरूपो वा । अत्र आद्यपक्षे स च ब्रह्मसाक्षात्कारो न जायते स्वरूपे' स्वप्रकाशस्य सर्वदा विद्यमानत्वात् । तथावित्र'ब्रह्मसाक्षात्कारात् प्रपञ्चगध्यत्याक्षीकारे प्रपञ्चो न कदाचित् प्रतिभासते अनाद्यनन्तबाधितत्वात्' खण्डोपपत्तिरिति प्रपञ्चस्य कदाचनापि प्रतिभा नो न स्यात् । द्वितीयपक्षोऽप्यनुपपन्न एव । स्वरूपस्यान्तःकरण-रहितत्वेन अन्तःकरणवृत्तिरूपसाक्षात्कारोत्पत्तेरघटनात् ।

सिद्ध नहीं होना । तात्पर्य — अनुमान से प्रपञ्च वाच्य नहीं होता । 'इस जगत् में नाना कुछ नहीं है' आदि उपनिषद्वचन भी प्रपञ्च को बाधित नहीं कर सकते क्यों कि ये वचन प्रमाण नहीं हैं यह हम ने पहले ही स्पष्ट किया है ।

४६. ब्रह्म के साक्षात्कार का विचार — ब्रह्म साक्षात्कार प्रपञ्च का बाधक है इस कथन का अत्र विचार करते हैं । प्रश्न होता है कि यह साक्षात्कार ब्रह्म को होता है या प्रमाताओं का होता है ? यदि ब्रह्म को ही साक्षात्कार होता है तो स्वयं होता है या अन्तःकरण के द्वारा होता है ? ब्रह्म को सर्वदा स्वयंप्रकाशरूप माना है अतः यदि ब्रह्मसाक्षात्कार स्वयंप्रकाशरूप है तो वह सर्वदा विद्यमान होगा — फिर उस से किसी समय प्रपञ्च का बाध होना कैसे संभव है ? प्रपञ्च का प्रतिभास होना ही ऐसी स्थिति में संभव नहीं होगा । ब्रह्म के स्वरूप में अन्तःकरण का कोई स्थान नहीं है अतः ब्रह्म को अन्तःकरण

१ प्रपञ्चस्य । २ अस्मदादीनाम् । ३ ब्रह्मस्वरूपे । ४ स्वयंप्रकाशरूप प्रकार ।

५ अनाद्यनन्तेन स्वयंप्रकाशरूपेण ब्रह्मसाक्षात्काररूपेण प्रपञ्चस्य बाधितत्वात् ।

६ अन्तःकरणे वृत्ति सैव रूप यस्य ।

अथ प्रमातृणां^१ ब्रह्मसाक्षात्कारो जायते स एव प्रपञ्चस्य बाधको भविष्यतीति चेन्न । ब्रह्मस्वरूपस्य प्रमातृसाक्षात्कारगोचरत्वे दृश्यत्वेन मिथ्यात्वप्रसंगात् । किं च । स च ब्रह्मसाक्षात्कारः प्रमातृणां केन जायते । न तावदिन्द्रियान्तःकरणमात्रेण सकलप्रमातृणामिन्द्रियान्तःकरणसद्भावेऽपि ब्रह्मसाक्षात्कारस्याद्याप्युत्पत्तेरदर्शनात् । अथ मतं श्रवणमनननिदिध्यासनात् ब्रह्मसाक्षात्कारो जायते । तथा हि । 'द्रष्टव्यो रेऽयमात्मा श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' (बृहदारण्यक उ ४-५-६) इति ब्रह्मसाक्षात्कारविधायकमुपनिषद्वाक्यं श्रुत्वा प्रमाता प्रवर्तते । तत्रोपनिषद्वाक्यानां ब्रह्मणि तात्पर्यावधारणं श्रवणम् । श्रुतार्थस्य युक्त्या विचारणं मननम्, श्रवणमननाभ्यां निश्चितार्थमनवरतं मनसा परिचिन्तनं निदिध्यासनम् । तत्र नित्यानित्यवस्तुविवेकं शमदमादिसंपत्तिं अत्रामुत्र च चैराग्यं मुमुक्षुत्वमिति साधनचतुष्टयसंपन्नस्य निदिध्यासनपरता नान्यस्य । द्वारा अपना साक्षात्कार होता है यह मानना भी संभव नहीं है । तात्पर्य — ब्रह्म साक्षात्कार ब्रह्म को होता है यह कथन निराधार है ।

प्रमाताओं को ब्रह्म साक्षात्कार होता है इस कथन में भी कई दोष हैं । एक दोष तो यह है कि प्रमाता द्वारा ज्ञात होने से ब्रह्म दृश्य सिद्ध होगा तथा दृश्य है वह मिथ्या है यह वेदान्तियों का मत है । दूसरे प्रकार से भी विचार किया जा सकता है । यह साक्षात्कार सिर्फ इन्द्रिय या अन्तःकरण द्वारा तो नहीं होता — सभी लोगों के इन्द्रिय और अन्तःकरण के होने पर भी उन्हें साक्षात्कार की प्रतीति नहीं होती । अतः वेदान्तियों ने साक्षात्कार के तीन मार्ग बतलाये हैं — श्रवण, मनन और निदिध्यासन । 'इस आत्मा को देखना चाहिए, सुनना चाहिये, विचारना चाहिये, उस का निदिध्यास करना चाहिये' ऐसे उपनिषद् वाक्यों को सुन कर श्रोता साक्षात्कार के विषय में प्रवृत्त होता है । ऐसे वाक्यों का ब्रह्म में तात्पर्य समझना यही श्रवण है । इस तात्पर्य का युक्तिपूर्वक विचार करना यह मनन है । श्रवण-मनन से निश्चित हुए अर्थ का मन द्वारा सतत चिन्तन करना यह निदिध्यासन है । यह निदिध्यासन उसी को सम्भव होता है

तत् कुतः 'शान्तो दान्त उपरतस्तिक्षुः^१ समाहितो भूत्वा ह्यात्मन्येवात्मानं पश्येत्' (सुबालोपनिषत् ९-१४) इति श्रुतेः । तदुक्तम्—

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।

ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः^२ ॥

(उद्धृत न्यायमार पृ ८३)

इति श्रवणमनननिदिध्यासनात् ब्रह्मसाक्षात्कारो जायते स एव प्रपञ्चस्य बाधक इति । तदयुक्तम् । व्यासपराशरशुकवामदेवादीनां श्रवणमनननिदिध्यासनेन ब्रह्मसाक्षात्कारेऽपि प्रपञ्चस्याद्यापि अबाध्यत्वेनावस्थानात् । तादृशां^३ श्रवणमनननिदिध्यासनात् ब्रह्मसाक्षात्काराभावे न कस्यापि प्रमातु ब्रह्मसाक्षात्कारो जायेत । ननु तेषां ब्रह्मसाक्षात्कारात् तदविद्याकृत एव प्रपञ्च सोपादानो विनष्टः ततोऽन्यप्रमातृणामविद्याकृत प्रपञ्च न नश्यतीति तदेवाद्याप्यबाध्यत्वेन इदानीन्तनप्रमातृभिः दृश्यते, 'यस्य प्रमातुरविद्यया यः प्रपञ्चो विनिर्मितः स तस्यैव दृश्यो भवति तत्प्रमातुर्ब्रह्मसाक्षा-

जो चार साधनों से सन्न हो । ये चार साधन हैं — नित्य और अनित्य वस्तुओं में विवेक, जम, दम आदि की प्राप्ति, इहलोक और परलोक के विषय में वैराग्य तथा मोक्ष की इच्छा । जैसा कि कहा है — 'शान्त, दान्त, विरक्त, सहनशील तथा सावधान होकर आत्मा में आत्मा को देखना चाहिए ।' और भी कहा है — 'श्रुतिवाक्यों से आत्मा को सुनना चाहिये, युक्तियों से विचारना चाहिये तथा उसे जान कर सतत ध्यान करना चाहिये — ये दर्शन (साक्षात्कार) के साधन हैं ।' इस प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार होने से प्रपञ्च बाधित होता है ।

साक्षात्कार के साधनों का यह सब विवरण सुनने पर प्रश्न होता है कि व्यास, पराशर, शुक, वामदेव आदि ऋषियों ने इन सब साधनों का अनुष्ठान किया तथा उन्हें साक्षात्कार भी हुआ, फिर अभी तक प्रपञ्च कैसे विद्यमान है ? यदि साक्षात्कार से प्रपञ्च बाधित होता तो इस समय प्रपञ्च की प्रतीति ही नहीं होती । यदि ऐसे ऋषियों को भी साक्षात्कार न हुआ हो तो दूसरे सामान्य लोगों को कैसे हो सकेगा ? इस पर

त्कारात् स प्रपञ्चो विनश्यति' इत्यभिहितत्वात् इति चेन्न । व्यासपरा-
शरशुकवामदेवादीनामविद्यानिर्मितत्वेन तद्दृश्यस्य प्रपञ्चस्य तद्ब्रह्म-
साक्षात्कारात् विनाशाभावात् । तत् कथमिति चेत् तदविद्याकृतत्वेन
तद्दृश्यादीनां भ्रूमण्डलाचण्डरश्मिमातृण्डाखण्डलदिगाद्याकाशगङ्गा-
तुङ्गभद्रोत्तुङ्गहिमवदादीनामद्याप्यवाध्यत्वेन अस्मदादिप्रमातृभिर्दर्शनात् ।
प्रतिप्रमातृविभिन्नाविद्याविनिर्मितविभिन्नप्रपञ्चदर्शनानुपपत्तेश्च । कुतः
एकेन^१ दृष्टभ्रूमण्डलादीनामेवान्यैरनन्तप्रमातृभिरपि दर्शनात् अन्यस्या-
दर्शनाच्च^२ । अन्यथा^३ एकेन प्रदर्शितमन्यो न पश्येत् एकेन प्रेषितमन्यो न
कुर्यादित्याद्यतिप्रसंगः स्यात् । तस्माद् व्यासपराशरशुकवामदेवादीनां
श्रवणमनननिदिध्यासनैर्ब्रह्मसाक्षात्कारो न जायते इति श्रवणादीनां ब्रह्म-
साक्षात्कारकारणत्वाभावात् अत्रेतनकालेऽपि प्रमातृणां तेभ्यस्तत् साक्षा-
त्कारो न जायते इति निश्चीयते । अथवा तेभ्यस्तत् साक्षात्कारोत्पत्तावपि
तेन साक्षात्कारेण प्रपञ्चस्य बाधः नास्तीति वा निश्चीयते । व्यासादिदृष्ट-

वेदान्तियों का उत्तर है — उन ऋषियों के साक्षात्कार से उनकी अविद्या
से निर्मित प्रपञ्च बाधित हुआ, दूसरों की अविद्या से निर्मित प्रपञ्च
बाधित नहीं हुआ अतः प्रपञ्च का प्रतीति इस समय भी होती है । जैसे
कि कहा है — ' जिस प्रमाता की अविद्या से जो प्रपञ्च उत्पन्न हुआ
वह उसी प्रमाता को दृश्य होता है तथा उसे साक्षात्कार होने पर वही
प्रपञ्च नष्ट होता है । ' किन्तु यह कथन दोषपूर्ण है । व्यास आदि
ऋषियों को जो वस्तुएँ दृश्य थीं उन में पृथ्वी, चन्द्र, सूर्य, इन्द्र, दिशा,
आकाश, गंगा, तुंगभद्रा आदि नदिया, हिमालय आदि ऊँचे पर्वत —
इन सबका समावेश था । यदि उन के साक्षात्कार से ये सब नष्ट हो
गये होते तो हमे कैसे दिखाई देते ? सभी प्रमाताओं को ये सब
एकसे ही दिखाई देते हैं । अतः प्रत्येक प्रमाता का प्रपञ्च अलग अलग
होता है यह कथन ठीक नहीं । यदि प्रत्येक का प्रपञ्च अलग अलग होता
तो कोई व्यक्ति दूसरे को कोई चीज बतला नहीं सकता, एक के कहने
पर दूसरा कोई कार्य नहीं कर सकता । अतः व्यास आदि के साक्षात्कार

१ प्रमात्रा ।

२ प्रपञ्चस्यादर्शनात् ।

३ अन्यप्रपञ्चस्य दर्शनं चेत् ।

भूमण्डलादीनामेवेदानीन्तनप्रमातृभिर्दर्शनात् । ततः सिद्धं प्रपञ्चो अवाध्यः
वाधकेन विहीनत्वात् परमात्मवदिति । तथा प्रपञ्चवेदनं सत्यम अविस्वा-
दित्वात् गृहीतार्थाव्यभिचारित्वात् अवाध्यत्वात् वाधकेन विहीनत्वात्
ब्रह्मस्वरूपप्रतिपत्तिवदिति च ।

[४७. अद्वैतवादनिरास ।]

अथ मतं प्रपञ्चस्य सत्यत्वेऽपि भेदग्राहकप्रमाणाभावादद्वैतमेव तत्त्वम् ।
ननु प्रत्यक्षं भेदग्राहकं प्रमाणमस्तीति चेत् तत् प्रत्यक्षं भेदमेव गृह्णाति
वस्त्वपि^१ । यदि वस्त्वपि गृह्णीयात् तदा भेदग्रहणपूर्वकं वस्तु गृह्णीयात्,
वस्तुग्रहणपूर्वकं भेदं गृह्णीयात् युगपदुभयं वा गृह्णीयात् । न तावदाद्यो
विकल्पः संभाव्यते । एतस्मात्स्य भेदोऽस्तीत्यवधिः अवधीयमानवस्तु^२ परि-
ज्ञानमन्तरेण भेदज्ञानानुपपत्तेः । अत एव भेदग्रहणपूर्वकं वस्तु गृह्णातीति
द्वितीयविकल्पोऽपि नोपपद्यते । तथा तृतीयपक्षेऽपि वस्तुग्रहणसमये भेदग्रह-
णाभावादद्वैतसिद्धिरेव स्यात् । तथा च चतुर्थपक्षोऽपि न योयुज्यते । तयो^३-

से प्रपञ्च बाधित हुआ यह कहना ठीक नहीं । या तो उन्हें साक्षात्कार ही
नहीं हुआ है, अथवा उस साक्षात्कार से प्रपञ्च बाधित नहीं हुआ है । जो
पृथ्वी आदि व्यास के समय थे वे ही अब तक बने हुए देखे जाते हैं अतः
प्रपञ्च का निर्बाध अस्तित्व सिद्ध होता है । प्रपञ्च का ज्ञान अविस्वादी है,
ज्ञात अर्थ के स्वरूप के अनुकूल है तथा अबाधित है अतः वेदान्तियों के
ब्रह्मज्ञान के समान ही प्रपञ्च का ज्ञान भी सत्य सिद्ध होता है ।

४७. अद्वैतवाद का निरास — प्रपञ्च के सत्य सिद्ध होने पर
भी भेद का ज्ञान किसी प्रमाण से नहीं होता अतः अद्वैत ही तत्त्व है
यह वेदान्तियों का कथन है । इस का विवरण वे इस प्रकार देते हैं ।
प्रत्यक्ष से भेद का ज्ञान होना संभव नहीं । प्रत्यक्ष से सिर्फ भेद का ज्ञान
होता है, या वस्तु का भी ज्ञान होता है ? यदि वस्तु का भी ज्ञान होता
है तो पहले भेद का ज्ञान होता है, पहले वस्तु का ज्ञान होता है, या
दोनों का एकसाथ ज्ञान होता है ? इन में पहला पक्ष संभव नहीं क्योंकि
जब तक वस्तु का ज्ञान नहीं होगा तबतक इस वस्तु से उस वस्तु में भेद
है यह ज्ञान कैसे होगा ? दूसरे पक्ष में पहले वस्तु का ज्ञान होता है —

१ वस्त्वपि गृह्णाति । २ मर्यादीक्रियमाणवस्तु । ३ वस्तुभेदयोः ।

रुग्पद्ग्रहणानुपपत्तेः। कुतः एतस्मादस्य भेदोऽस्तीत्यवधिः अवधीयमान-
वस्तुग्रहणपूर्वकत्वेनैव भेदग्रहणं भवतीत्यङ्गीकारात्। तस्मात् प्रत्यक्षं
भेदग्राहकं न भवति। तदुक्तम्—

आहुर्विधात् प्रत्यक्षं^१ न निषेद्धृ विपश्चित्।

नैकत्वे आगम^२स्तेन प्रत्यक्षेण प्रवाध्यते ॥

(ब्रह्मसिद्धि २-१)

तथा प्रत्यक्षस्य भेदग्राहकत्वाभावे तत्पूर्वकानुमानादीनां नितरां
भेदग्राहकत्वाभाव एव स्यात्। तस्माद् भेदसंवेदनं न प्रमाणनिवन्धनम्
अनिरूपितप्रमाणकत्वात्^३ भेदसंवेदनत्वात् स्वप्नसंवेदनवदिति।

तदयुक्तम्। तदीयवचनस्य^४प्रतीतिविरुद्धत्वात्। कुतः। भिन्ना एतेः
इति प्रतीतत्वात्। तथा हि। पायसं गृह्यत् प्रत्यक्षं पायसाभावं तद्भावा-
श्रयान्^५ विद्गोमयादिपदार्थान् व्यवच्छिन्देव गृह्णाति। तद्व्यवच्छेदाभावे
विद्गोमयादीन् परिहृत्य पायसे एव जीवानां प्रवर्तनासंभवात्^६। तथा

भेद का ज्ञान नहीं होता यह माना है — इस से अमेटरूप तत्त्व ही सिद्ध
होता है। वस्तु और भेद दोनों का एकसाथ ज्ञान भी संभव नहीं क्यों
कि वस्तु के ज्ञान के बिना भेद का ज्ञान नहीं होता यह अभी स्पष्ट
किया है। तात्पर्य — प्रत्यक्ष से वस्तु में भेद का ज्ञान संभव नहीं है।
जैसे कि कहा है — ‘विद्वानो ने प्रत्यक्ष को विधायक कहा है — निषे-
धक नहीं। अत एकत्व का प्रतिपादन करनेवाले आगमवाक्य प्रत्यक्ष से
वाधिन नहीं होते।’ अनुमान आदि प्रमाण प्रत्यक्षपर अवलम्बित होते
हैं। अतः प्रत्यक्ष से अज्ञात भेद को अनुमानादि से नहीं जाना जा
सकता। तात्पर्य -- भेद का ज्ञान प्रमाणसिद्ध नहीं है अत स्वप्नज्ञान के
समान ही अप्रमाण है।

वेदान्तिर्यों का यह सब विवेचन अयोग्य है क्यों कि यह प्रतीति
के विरुद्ध है। ‘ये पदार्थ भिन्न हैं’ ऐसी स्पष्ट प्रतीति विद्यमान होती
है। जब खीर का ज्ञान होता है तब खीर के अभाव का तथा खीर का
अभाव जिन में है उन पदार्थों — गोवर आदि के खीर से भेद का ज्ञान

१ सत् सत् इति। २ एकमेवाद्वितीय ब्रह्म इति। ३ न निरूपित प्रमाण यस्य
साधनेतत्। ४ ब्रह्मवादिवचनस्य। ५ पदार्था। ६ पायसाभावाश्रयान्। ७ अत एव
प्रत्यक्ष प्रमाण विधात् न निषेद्धृ इति न घटते।

स्वभार्या परिच्छिन्दत् प्रत्यक्षं भार्याभावं तदभावाश्रयं स्वजनन्यादिकं व्यवच्छिन्ददेव परिच्छिन्नन्ति । तद्व्यवच्छेदाभावे स्वजनन्यादिपरिहारेण भार्यायां पुंसः प्रवर्तनासम्भवात् । अथ यथा स्वप्नावस्थायां विद्गोमयमूत्रादीन् परिहृत्य मोदकपायसक्षीरादौ जीवाः प्रवर्तन्ते तथा जाग्रद्दशायामपि प्रवर्तनायाः संभवान्न प्रमाणनिवन्धनेयं प्रवर्तनेति चेत् तर्हि स्वप्नावस्थायां भेदप्रतीतिसद्भावात् तथा जाग्रद्दशायामपि भेदप्रतिभासोऽस्तीति प्रतिपादितं स्यात् । ननु स्वप्नावस्थायां भेदप्रतिभाससद्भावेऽपि स्वप्नप्रपञ्चस्य भ्रान्तत्वान् तत्र प्रतीयमानभेदप्रवर्तनयो^१ र्थथा भ्रान्तत्वं तथा जाग्रद्दशायामपि प्रतीयमानभेदप्रवर्तनयोर्भ्रान्तत्वमित्यभिप्राय इति चेन्न । सत्यमवाध्यं वाध्यं मिथ्येत्यद्वैतवादिभिरेवाभिहितत्वात् । तथा च स्वप्नावस्थायां भेदप्रत्ययप्रवर्तनयोरुद्बोधो^२ वाधकोऽस्तीति अप्रमाणनिवन्धनत्वं युक्तम् । जाग्रद्दशायाम् तु भेदप्रत्ययप्रवर्तनयोर्वाधकाभावात् प्रमाणनिवन्धनत्वमेवेति नाप्रमाणनिवन्धनत्वं वस्तुं युक्तम् । ननु जाग्रद्दशायामपि भेद-

भी होना ही है । यदि ऐसा भेद का ज्ञान न होता तो गोवर छोड़कर खीर के विषय में लोगों की प्रवृत्ति नहीं होती । इसी प्रकार पत्नी के ज्ञान में माता से उस की भिन्नता का ज्ञान भी विद्यमान है । यदि यह भेद का ज्ञान न हो तो पत्नी के विषय में पुरुष की प्रवृत्ति होती है — माता के विषय में नहीं होती यह भेद सम्भव नहीं होगा । यह सब भेद स्वप्न में भी प्रतीत होता है किन्तु स्वप्न भ्रान्तिमय हैं — अतः उन के समान जागृत अवस्था की यह भेद-प्रतीति भी अप्रमाण है यह वेदान्तियों का कथन भी उचित नहीं । इस कथन में तो यह स्पष्ट स्वीकार होता है कि (स्वप्न के समान) जागृत अवस्था में भी भेद का ज्ञान होना है । स्वप्न-ज्ञान के समान यह जागृत-ज्ञान भी भ्रान्त है — यह वेदान्तियों का तात्पर्य है । किन्तु यह उचित नहीं । भ्रान्त ज्ञान वह है जो वाधित होता है, जो ज्ञान वाधित नहीं होता वह सत्य होना है यह तो उन्हें भी मान्य है । स्वप्न-ज्ञान का वाधक जागृत-ज्ञान है अतः स्वप्न-ज्ञान मिथ्या है । किन्तु जागृत-ज्ञान का वाधक कौन है जो उसे मिथ्या कहा जाय ? जागृत अवस्था के प्रपञ्च-ज्ञान का

प्रत्ययप्रवर्तनयोर्बाधकाभावो असिद्ध इति चेन्न । प्रत्यक्षानुमानागत्म-
साक्षात्काराणां बाधकत्वाभावस्य प्रागेव समर्थितत्वात् । तस्मादिदमिति^१
देशकालाकारनियतत्वेन प्रतीयमानं वस्तु अनिदं न भवतीति देशान्तर-
कालान्तरभावान्तरव्यावृत्तमेव^२ प्रत्यक्षेण प्रतीयत इति प्रत्यक्षं भेदग्राहकं
प्रमाणमिति सिद्धम् ।

तथा न केवलं प्रत्यक्षं शब्दोऽपि भेदं प्रतिपादयति । तथा हि । घट
इत्ययं शब्द घटाभावतदाश्रयभूतान् पटादिसकलपदार्थान् व्यवच्छिन्द-
न्नेव घटं प्रतिपादयति । तद्व्यवच्छेदाभावे घटप्रतिपादनाभावात् । कुत
एतदिति चेत् घटस्य स्वाभावान्याशेष^३पदार्थव्यवच्छेदाभावे अभाव-
रूपत्वं सर्वात्मकत्व^४ वा स्यादिति घटशब्दवाच्यत्वानुपपत्तेः । तस्मात्
घटशब्दः घटाभावान्याशेषपदार्थान् व्यवच्छिन्दन्नेव घटं प्रतिपादयतीति
शब्दादपि भेदसिद्धिः । तथा चोक्तं—

निरस्यन्ती परस्यार्थं स्वार्थं कथयति श्रुतिः ।

तमो विधुन्वती भास्यं^५ यथा भासयति प्रभा ॥

बाध प्रत्यक्ष अनुमान, आगम या आत्मासाक्षात्कार से नहीं होता यह
पहले विस्तार से स्पष्ट किया है । अतः अबाधित जागृत-ज्ञान को प्रमाण
मानना ही चाहिए । यह वस्तु इस देश, काल तथा स्वरूप में है, इस से
भिन्न देश, काल या स्वरूप में नहीं है इस प्रकार भेद का ज्ञान प्रत्यक्ष
सिद्ध है यही इस विवेचन से स्पष्ट होता है ।

प्रत्यक्ष के समान शब्द-प्रयोग द्वारा भी भेद का ज्ञान होता है ।
घट इस शब्द से घट का बोध होता है उसी प्रकार घट का अभाव
तथा घट से भिन्न सब पदार्थों से उस के पृथक् होने का भी बोध होता
है । यदि ऐसा नहीं होता तो 'घट' कहने से समस्त पदार्थों का बोध
हो जाता अथवा किसी पदार्थ का बोध नहीं होता । अन्य सब पदार्थों
से भिन्न एक 'घट' पदार्थ का ही घट शब्द से ज्ञान होता है यह
भेद का ही समर्थक है । कहा भी है — 'जिस तरह प्रकाश अन्वकार
का नाश कर पदार्थ को प्रकाशित करता है उसी तरह श्रुति पर-अर्थ

१ भूमण्डलादिप्रपञ्चलक्षणम् । २ यत् तु यत्रैव देशे तत् तु तत्रैवेत्यर्थ ।
३ घटस्य स्वस्य अभाव येषु ते स्वाभावास्ते च ते अन्याशेषपदार्थाश्च । ४ सर्वे पदार्था घट
एव इति सर्वात्मकत्वम् । ५ पदार्थम् ।

इति । तस्मात् घटाग्रभिधानप्रत्यक्षप्रत्ययप्रवृत्त्यादिप्रतिनियमात्^१ घटादि-
 पदार्थानां परस्परं भेदसिद्धेरद्वैतमेव तत्त्वमिति वचनं कथं शोभेत् । एतेन
 यदप्यवादि भेदसंवेदनं न प्रमाणनिबन्धनम् अनिरूपितप्रमाणकत्वात्
 स्वप्नसंवेदनवदिति-तदपि निरस्तम् । हेतोः स्वरूपासिद्धत्वात् । कुत
 भेदशब्दप्रत्यक्षशब्दप्रमाणनिरूपणानिरूपितप्रमाणकत्वासिद्धेः । यदप्य-
 न्यदभ्यधायि-भेदसंवेदनं न प्रमाणनिबन्धनं भेदसंवेदनत्वात् स्वप्नसंवेदन
 वदिति-तदप्यसत् । हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । कथम् । शब्दग्राहक-
 प्रत्यक्षप्रमाणेनैव पक्षे साध्याभावस्य निश्चितत्वात् । अथ भेदसंवेदनस्याविसंवादि-
 प्रमाणम् अविसंवादित्वात् आत्मवित्तिवत् । अथ भेदसंवेदनस्याविसंवादि-
 त्वमसिद्धमिति चेन्न । भेदसंवेदनं अविसंवादि अवाधितविषयत्वम्
 आत्मसंवेदनवदिति तत्सिद्धेः । ननु भेदसंवेदनस्यावाधितविषयत्वमप्य-
 सिद्धमिति चेन्न । भेदसंवेदनम् अवाधितविषय स्वविषयवाधकरहितत्वात्
 आत्मसंवेदनवदिति तत्सिद्धेः । अयमप्यसिद्धो हेतुरिति चेन्न । प्रत्यक्षानु-
 मानागमात्मसाक्षात्काराणां बाधकत्वानुपपत्तेरिति प्रागेव निरूपितत्वात् ।
 तस्मात् प्रपञ्चभेदस्यापि सत्यत्वात् नाद्वैतं तत्त्वम् ।

[४८. क्षेत्रज्ञभेदसमर्थनम् ।]
 तथा क्षेत्रज्ञ भेदोऽपि प्रतिक्षेत्रं^२ प्रसज्यते ।
 अक्षूणलक्षणेनोपलक्षिताक्षादिमानतः^३ ॥

का निरसन कर स्व-अर्थ का प्रतिपादन करती है । ' अत घट शब्द
 का प्रयोग, प्रत्यक्ष ज्ञान तथा उस पर आधारित प्रवृत्ति इस सबके नियम
 से घट आदि पदार्थों का भेद सिद्ध होता है - अद्वैत तत्त्व सिद्ध नहीं
 होता । इस लिये भेद-ज्ञान अप्रमाण है, स्वप्न-ज्ञान जैसा है आदि कथन
 व्यर्थ है, भेद का ज्ञान प्रत्यक्ष तथा शब्द से सिद्ध है, अवाधित है,
 अविसर्वादी है अतः आत्मा के ज्ञान के समान वह भी प्रमाण है । अतः
 प्रपञ्च के ज्ञान के समान भेद का ज्ञान भी सत्य है । इस से अद्वैत तत्त्व
 बाधित होता है ।

४८. क्षेत्रज्ञ भेद-समर्थन — ' प्रत्येक शरीर में भिन्नभिन्न आत्मा
 है यह भी अवाधित प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध होता है । ' यदि प्रत्येक
 शरीर में अलग अलग आत्मा न होता - सब आत्माओं में अभेद होता -
 १ घटाग्रभिधाने प्रत्यक्षप्रत्ययेन यः प्रवृत्त्यादिव्यवहार तस्य प्रतिनियमस्तस्मात् ।
 २ क्षेत्रज्ञ आत्मा पुरुष । ३ शरीर प्रति ।

तथा प्रतिक्षेत्रं क्षेत्रज्ञभेदाभावे एकस्मिन् क्षेत्रज्ञे सुखिनि सर्वे क्षेत्रज्ञाः सुखिनो भवेयुः, एकस्मिन् दुःखिनि सर्वे दुःखिनः स्युः । न चैवं दृश्यते । ननु एकस्मिन्नपि शरीरे पाणिपादाद्युपाधिनिबन्धना सुखदुःखादिव्यवस्था एकस्यैव देहिनः प्रतीयते तथा अनेकेष्वपि देहेषु एकस्यैव देहिनः उपाधिनिबन्धना सुखदुःखादिव्यवस्था सुखेन जाघट्यत इति चेन्न । तथा सति यथा एकस्मिन् शरीरे एकस्य शरीरिणः पाणिपादशिरोजठराद्युपाधिनिबन्धनतया^१ प्रवर्तमानसुखदुःखादिष्वनुसंधानं^२ तथा देवमनुष्यमृगपशुपक्षिकीटकवनस्पतिनारकादिशरीरोपाधिनिबन्धनतया^३ प्रवर्तमानसुखदुःखादिषु एकस्यात्मनः अनुसंधानप्रसंगात् । ननु यथा एकस्मिन्नपि शरीरे बुद्धीन्द्रिय^४कर्मैन्द्रिय^५शिरोजठराद्युपहित^६चित्तप्रदेशानां परस्परमनुसंधानाभावस्तथा देवमनुष्यमृगपशुपक्षिकीटकवनस्पत्यादिशरीरोपहितानां^७ परस्परमनुसंधानाभाव एव । अपि तु यथा तत्र बुद्धीन्द्रिय-

तो एक आत्मा के सुखी होने पर सब सुखी होते तथा एक दुःखी होने पर सब दुःखी होते । किन्तु ऐसा होता नहीं है । जैसे एक ही शरीर में हाथ, पाव आदि के अलग अलग सुख-दुःख होते हैं, वैसे एकही आत्मा के अलग अलग शरीरों के अलग अलग सुखदुःख होते हैं — यह कथन भी अनुचित है । हाथ-पाव आदि के सुखदुःख का अनुसंधान (—सवेदन) एक ही आत्मा को होता है । किन्तु देव, मनुष्य, मृग, पशु, पक्षी आदि के सुख-दुःख का किसी एक आत्मा को अनुसंधान होता हो ऐसी प्रतीति नहीं होती । जैसे विभिन्न इन्द्रियों के चैतन्य-प्रदेशों को परस्पर के सुखदुःख की प्रतीति नहीं होती वैसे ही विभिन्न शरीरों में स्थित चैतन्य-प्रदेशों को परस्पर सुखदुःख की प्रतीति नहीं होती, किन्तु सब इन्द्रियों में व्याप्त चैतन्य को ही स्वरूप का सवेदन होता है उसी तरह सब शरीरों में व्याप्त चैतन्य को ही स्वरूप का सवेदन होता है — यह वेदान्तियों का कथन भी पर्याप्त नहीं है । सब इन्द्रियों में एक चैतन्य व्यापक है अतः पाव में लगे काटे को निकालने में हाथ को

१ उपाधिरेव निबन्धनं तस्य भावः तथा । २ पदाभ्यां गच्छामि इत्यादि ।

३ शरीराण्येव उपाधि स एव निबन्धनम् । ४ मनोनेत्रादि । ५ कर्मैन्द्रिय पाद्यादि चाङ्पाणिपादपायूपस्था । ६ उपाधियुक्त । ७ चित्तप्रदेशानाम् । ८ एकस्मिन् शरीरे ।

कर्मैन्द्रियजठराद्युपाधिषु व्याप्य वर्तमानस्य स्वरूपस्यानुसंधानं तथात्रापि देवमनुष्यमृगपशुपक्षिवनस्पत्यादिसकलशरीरोपाधिषु व्याप्य वर्तमानस्य स्वरूपस्यानुसंधानमस्तीति चेन्न । तथा सति यथा पादतलादिलग्न-कण्टकाद्यपनयनार्थं पाणितलादीनां व्यापारः तथा चैत्रगात्रदुःखहेतु-परिहारार्थं मैत्रगात्रव्यापारप्रसंगस्य दुर्निवारत्वात् । ननु तत्र बुद्धीन्द्रिय-कर्मैन्द्रियशिरोजठराद्युपाधिषु व्याप्य वर्तमानस्यानुसंधानुर्भोक्तृत्वसद-भावात् पादतलादिदुःखहेतुपरिहाराय पाणितलादिव्यापारः सभाव्यते । दुःखहेतुपरिहारस्य भोगप्रयोजनार्थत्वात् । अत्र तु देवमनुष्यमृगपशुपक्षि-वनस्पत्यादिशरीरोपाधिषु व्याप्य वर्तमानस्यानुसंधानुर्ब्रह्मस्वरूपस्य भोक्तृत्वाभावाच्चैत्रगात्रदुःखहेतुपरिहाराय मैत्रगात्रव्यापारो न प्रसज्यते । कुतः दुःखहेतुपरिहारस्य भोगप्रयोजनार्थत्वात् । अत्रत्यानुसंधानुर्ऋणो भोगोपभोगाभावोऽपि 'अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' इति श्रुतेर्निश्चीयत इति चेन्न । बाधितत्वात् । तथा हि । विवादाध्यासितं स्वरूपं^१ भोक्तृ भवति अनुसंधातृत्वात् जीवस्वरूपवदिति तस्य भोक्तृत्वसद्भावाच्चैत्र-गात्रदुःखहेतुपरिहाराय मैत्रगात्रव्यापारप्रसंगस्तदवस्थ एव । ननु आगम^२-

प्रवृत्त किया जाता है । यदि सब शरीरों में एक ही चैतन्य व्याप्त होता तो चैत्र के दुःख को दूर करने के लिए मैत्र को प्रवृत्त किया जाता — किन्तु ऐसा होता नहीं है । इस के उत्तर में वेदान्तियों का कथन है कि एक शरीर में व्याप्त चैतन्य तो भोक्ता है अतः एक अवयव के दुःख को दूर करने में वह दूसरे अवयव को प्रवृत्त करता है, किन्तु सब शरीरों में व्याप्त चैतन्य — ब्रह्म — भोक्ता नहीं है अतः एक शरीर के दुःख को दूर करने में दूसरे शरीर को प्रवृत्त नहीं करता । दुःख का परिहार ही भोग है, जो भोक्ता है वह भोग के लिए यत्न करता है, जो भोक्ता नहीं है वह भोग के लिये यत्न नहीं करता । ब्रह्म भोक्ता नहीं यह उपनिषद्वचन से भी स्पष्ट होता है । जैसे कि कहा है — 'वह दूसरा खाता नहीं है, केवल देखता है' । किन्तु वेदान्तियों का यह कथन अयोग्य है । जीव विभिन्न इन्द्रियों से ज्ञान प्राप्त करता है — अनुसंधाता है, वह भोक्ता भी है । इसी तरह ब्रह्म भी यदि अनुसंधाता हो तो भोक्ता भी होना चाहिये, अर्थात् एक व्यक्ति के दुःख को दूर करने के लिये

१ कण्टकादि । २ ब्रह्मस्वरूपम् । ३ अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीतीत्यादि ।

बाधितविषयत्वेन हेतोः^१ कालात्ययापदिष्टत्वमिति चेन्न । तदागमप्रामाण्या-
भावस्य प्रागेव प्रमाणैः समर्थितत्वात् । उभयवाद्यभिमततागमो वाद्यको
नान्यतरश्च । ननु जीवस्योपहितचैतन्यत्वेन^२ अङ्गुल्याद्यवयवावष्टब्धचैतन्य-
चदनुसंधातृत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्त^३ इति चेन्न । प्रतीति-
विरोधात् । कुतः पादाभ्यां गच्छामि पाणिभ्यामाहरामि श्रोत्राभ्यां
शृणोमि चक्षुभ्यां पश्यामि पादे मे वेदना शिरसि मे वेदना इति जीवस्या-
नुसंधानप्रतीतेः । तस्यानुसंधानाभावे भोक्तृत्वमपि न स्यात् । तथा हि ।
जीवो भोक्ता न भवति अनुसंधानरहितत्वात् उपहितचैतन्यत्वात् अङ्गुल्य-
ग्रोपहितचैतन्यवदिति । जीवस्य भोक्तृत्वानुसंधातृत्वाभावे पादतलादि-
दुःखहेतुपरिहाराय पाणितलादिव्यापारः प्रतीयमानो हीयेत । तस्मात्
जीवात्मन्यनुसंधातृत्वस्य भोक्तृत्वेन व्याप्तत्वनिश्चयात् स्वरूपस्यानु-
संधातृत्वाङ्गीकारे भोक्तृत्वस्यावश्यंभावित्वेन चैत्रगात्रदुःखहेतुपरिहाराय
मैत्रगात्रव्यापारस्त्ववश्यं भवेदेव । न चैवमुपलभ्यते । तस्मात् चैत्रमैत्र-

दूसरे व्यक्ति को वह अवश्य प्रेरित करेगा । ब्रह्म का भोक्ता होना
आगम (उपनिषद्वाचन) से बाधित है यह कथन भी ठीक नहीं क्यों
कि वेद के प्रामाण्य का हम ने पहले ही विस्तार से खण्डन किया है ।
आगम वही बाधक होता है जो दोनों वादियों को मान्य हो । जीव का
चैतन्य उपहित (आच्छादित) है अतः अंगुली में अवस्थित चैतन्य के
समान यह भी अनुसंधाता नहीं है — अतः जो अनुसंधाता है वह भोक्ता
है इस कथन का यह दृष्टान्त नहीं होगा — यह भी वेदान्ती नहीं कह
सकते । मैं पात्र से चल रहा हूँ, हाथ से ले रहा हूँ, कानों से सुन
रहा हूँ आदि प्रतीति से यह स्पष्ट है कि जीव को अनुसंधान होता है ।
यदि जीव अनुसंधाता नहीं होता तो भोक्ता भी नहीं होता — अंगुली में
अवस्थित चैतन्य अनुसंधाता नहीं है, वह भोक्ता भी नहीं है । जीव यदि
अनुसंधाता व भोक्ता नहीं होता तो एक अवयव की पीडा दूर करने के
लिये दूसरे अवयव को प्रयुक्त नहीं कर सकता । तात्पर्य यह कि जो
चैतन्य अनुसंधाता होता है वह भोक्ता अवश्य है । ब्रह्म यदि अनुसंधाता
है तो वह भोक्ता भी अवश्य होगा । तदनुसार एक व्यक्ति के दुःख को

१ अनुसंधातृत्वात् इति । २ उपाधियुक्त चैतन्यत्वेन । ३ जीवस्वरूपवत् इति ।

गात्रादिसकलदेवमनुष्यमृगपशुपशुचिवनस्पत्यादिशरीरेषु प्रवर्तमानसुख-
दुःखानामनुसंधाता कोऽपि नास्तीति निश्चीयते। ततश्च प्रतिक्षेत्रं क्षेत्रग्र-
भेद सुखेनावतिष्ठते।

[४९. प्रतिविम्बवादनिरासः ।]

ननु

एक एव हि भूतात्मा देहे देहे व्यवस्थितः।

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

(अमृतविन्दूपनियत् १०)

तथैव।

ब्राह्मणमेव परं ज्योतिर्मनसि प्रतिविम्बितम्।

विशेषावस्थितो जीवः सावित्रमिव सन्मणौ ॥

इत्यविद्याकार्याणि मनांस्यन्त करणाभिधानान्यनन्तानि तेषु ब्रह्मणः
प्रतिविम्बावस्थिता जीवा भवन्ति निर्मलमणिदर्पणजलपात्रादिषु सूर्यचन्द्र-

दूर करने के लिये वह दूसरे व्यक्ति को अवश्य प्रवृत्त करता। किन्तु
ऐसा होता नहीं है। अतः मनुष्य, पशु, पक्षी आदि जीवों के सुखदुःख
अलग अलग हैं — उन सब के सुखदुःख का किसी एक को अनुसंधान
नहीं होता यह स्पष्ट होता है। अतः प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न जीवों
का अस्तित्व सिद्ध होता है।

४९. प्रतिविम्ब वादका निरास — वेदान्तियों का कथन है
कि - ' चन्द्र एक होकर भी पानी में अलग अलग दिखाई देता है उसी
प्रकार एक ही भूतात्मा अलग अलग शरीरों में अवस्थित है। जिस
तरह सूर्य का तेज रत्न में प्रतिविम्बित होता है उसी प्रकार मन में
प्रतिविम्बित ब्रह्म के ही परम ज्योति को जीव कहा जाता
है। ' अतः मन, अन्तःकरण तो अनन्त हैं किन्तु उन सब में
एक ब्रह्म का ही प्रतिविम्ब होता है। किन्तु यह कथन दोषपूर्ण
है। एक का दूसरे में प्रतिविम्ब हाने के लिये यह आवश्यक है कि वे
दोनों चक्षु से ग्राह्य हों तथा भिन्न भिन्न स्थान में स्थित हों। चन्द्र तथा
जल दोनों चक्षु से दिखाई देने हैं तथा अलग अलग स्थानों में हैं

१ भण्यते । २ सौर्य पर ज्योतिः ।

विम्व्यादिप्रतिविम्बवत् । तस्मात् वर्तमाननानादेहेष्वन्येक एव भूतात्मा तिष्ठतीति चेन्न । तदसंभवात् । तथा हि । लौकिकैः परीक्षकैश्चक्षुर्ग्राह्येष्वेव^१ चक्षुर्ग्राह्याणामन्यत्र स्थितेष्वितरत्र स्थितानां च प्रतिविम्बो दृश्यते यथा मणिदर्पणजलपात्रादिषु सूर्यचन्द्रविम्व्यादीनां नान्यथा । तथा च परं ज्योतिर्मनसि न प्रतिविम्बते अचाक्षुषत्वात् अरूपित्वात् अमूर्तत्वात् विश्वव्यापित्वात् अन्यत्रास्थितत्वात् आकाशवत् । मनो वा न ब्रह्मप्रतिविम्बवत्^२ अविद्याकार्यत्वात् जडत्वात् इन्द्रियत्वात् ब्रह्ममध्ये स्थितत्वात् चक्षुर्वत् । अन्यथा चक्षुरादिवुद्धीन्द्रियेषु वागादिकर्मेन्द्रियेषु शिरोजठराद्यङ्गोपाङ्गेष्वपि परंज्योतिष प्रतिविम्बं स्यात् । एवं च एकस्मिन्नपि शरीरे यावन्ति बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियाङ्गोपाङ्गानि तावन्तः प्रमातारः स्युः । तथा च विभिन्नाभिप्रायबहुप्रमातृभिः प्रेरितमेकं शरीरं सर्वदिक्क्रियमुन्मथ्येत^३ अक्रियं वा प्रसज्यते । तस्मात् परं ज्योतिर्मनसि न प्रतिविम्बत इति निश्चीयते । जलचन्द्रादिदृष्टान्तोऽपि भेदमेव^४ निश्चिनोति अनुस्यूतत्वेनादृश्यत्वात् भिन्नदेशत्वात् भिन्नदेशतया^५ भिन्नाधिकरणत्वेन दृश्यत्वाच्च ।

अत एकका प्रतिविम्ब दूसरे में हो सकता है । किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में ब्रह्म चक्षु से ग्राह्य नहीं है, अमूर्त है, रूपरहित है, विश्वव्यापी है तथा मन एक जगह है और ब्रह्म दूसरी जगह है यह कहना संभव नहीं अतः मन में ब्रह्म का प्रतिविम्ब संभव नहीं । मन अविद्या का कार्य है, जड है, इन्द्रिय है तथा ब्रह्म में ही स्थित है अतः उसे ब्रह्म के प्रतिविम्ब से युक्त नहीं माना जा सकता । यदि मन में ब्रह्मका प्रतिविम्ब होता है तो चक्षु, वाक्, आदि इन्द्रियों एवं अवयवों में भी ब्रह्म का प्रतिविम्ब अवश्य होगा — तब तो एक ही शरीर में बहुत से जीव होंगे, उन सब के प्रेरणा करने पर या तो शरीर निष्क्रिय होगा या टूट जायगा । अतः मनमें ब्रह्म का प्रतिविम्ब मानना उचित नहीं है । यहाँ चन्द्र और जल में प्रतिविम्ब का दृष्टान्त भी भेद का ही समर्थक है — चन्द्र और उसका प्रतिविम्ब ये अभिन्न दिखाई नहीं देते, भिन्न स्थानों में तथा भिन्न आधारों में दिखाई देते हैं — चन्द्र तो ऊपर आकाश में वायुमण्डल में स्थित है तथा प्रतिविम्ब नीचे जमीनपर पानी में स्थित है । विम्ब और प्रतिविम्ब

१ वस्तुषु । २ तदस्यास्तीति मत्वर्थीयवत् प्रत्यय । ३ उन्मथन प्राप्येत । ४ प्रतिशरीरम् आत्मभेदमेव । ५ अभिन्नतया । ६ जलचन्द्रादिकस्य ।

तथा हि। ऊर्ध्वदेशे आकाशे वायुपाशाधिकरणत्वेन^१ विम्बस्या^२धोदेशे भूतलाद्यधिकरणत्वेन देशभेदेन पात्रभेदेन जलभेदेन प्रतिविम्बानां प्रदर्शनात् विम्बप्रतिविम्बाभिधानप्रत्ययव्यवहारभेदाच्च तद्भेदः^३। अथ तेषां^४ समानाकारत्वादेकत्वमिति चेत् तर्हि नक्षत्रविम्बानां समानाकारत्वादेकत्वं स्यात्। तथा चाश्विन्यादिभेदो न स्यात्। न चैवम्। तद्भेदः तदुदयादि^५प्रदर्शनात्।

ननु यथा प्रतिविम्बादीनां भ्रान्तत्वेनासत्यत्वात् विम्बमेव परमार्थ-सत् तथा प्रमातृणामप्यसत्यत्वात् परं ज्योतिरेकमेव परमार्थसदिति चेन्न। प्रतिविम्बानां सत्यत्वप्रसाधकप्रमाणानां सद्भावात्। तथा हि। प्रति-विम्बमभ्रान्तम् अवाध्यत्वात् वाघकेन विहीनत्वात् रसचित्रवत्^६। अथ अन्यदेशस्थितानां प्रतिविम्बदर्शनाभावाद् भ्रान्तत्वमिति चेत् तर्हि रस-चित्राणामपि भ्रान्तत्वमस्तु अन्यत्र स्थितानामदर्शनाविशेषात्। तस्मा-

इन दो भिन्न शब्दों का प्रयोग भी भेद का ही सूचक है। सब प्रतिविम्ब समान हैं अतः उन्हें एक कहा जाता है — यह कथन भी सदोष है। इस तरह तो सब तारकाओं को एकही मानना होगा क्यों कि वे सब समान आकार की हैं। तब उन में अश्विनी, भरणी, आदि भेद करना सम्भव नहीं होगा। किन्तु तारकाओं का उदय आदि भिन्न-भिन्न होता है अतः उन्हें भिन्न भिन्न माना जाता है। उसी प्रकार विम्ब-प्रतिविम्बों को भी भिन्न ही मानना चाहिये।

प्रतिविम्ब भ्रान्त-असत्य होते हैं और विम्ब ही वास्तविक सत्य होता है उस प्रकार प्रमाना-जीव भ्रान्त-असत्य है तथा परंज्योति ब्रह्म ही वास्तविक सत्य है यह कथन भी सदोष है। प्रतिविम्बों का ज्ञान वाचिन नहीं होता अतः उसे भ्रान्त कहना निराधार है। जिस तरह विभिन्न रस अवाधित अतएव सत्य हैं उसी तरह प्रतिविम्ब भी अवाधित अतएव सत्य होते हैं। एक प्रदेश में स्थित प्रतिविम्ब अन्यत्र नहीं दिखाई देना अतः वह भ्रान्त है यह कहना भी ठीक नहीं — एक स्थान का रस भी

१ कुत्सितो वायुर्वायुपाश वायुविशेषः। २ चन्द्रादिविम्बस्य दर्शनात्। ३ विम्बप्रति-विम्बानां भेदः। ४ विम्बप्रतिविम्बानाम्। ५ आदिशब्देन स्वामिफलादिग्रहणम्। ६ यथा रस एक एव तस्य प्रतिविम्ब, कटुतिक्तादयः ते न भ्राताः तथा चित्रप्रतिविम्बा, अनेके ते न भ्राताः।

ज्जलचन्द्रादिदृष्टान्तेन आत्मैक्यप्रतिपादनं न योज्यते जलचन्द्रादीनाम-
प्येकत्वाभावादिति स्थितम् ।

[५० आत्मबहुत्वमर्थनम् ।]

तथा आत्मा अनेकः द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तरसामान्यवत्त्वात्
पयोवत् । ननु आत्मनो द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तरसामान्यवत्वमसिद्ध-
मिति चेन्न । आत्मा द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तरसामान्यवान् स्वसंवेद्य-
त्वात् रूपरसादिज्ञानवदिति आत्मनो द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तर-
सामान्यवत्वसिद्धेः । ननु रूपरसादिज्ञानानां द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तर-
सामान्यवत्त्वाभावात् साध्यविक्रलो दृष्टान्त इति चेन्न । रूपरसादिज्ञानानि
द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तरसामान्यवन्ति अस्वर्गतत्वे सति परस्परं
विभिन्नत्वात् खण्डमुण्डसावलेयादिवदिति रूपरसादिज्ञानानां तत्सद्-
भावसिद्धेः । ननु रूपरसादिज्ञानानां परस्परं विभिन्नत्वाभावात् विशेष्या-
सिद्धो हेतुरिति चेन्न । रूपरसादिज्ञानानि परस्परं विभिन्नानि भिन्न-
सामग्रीजन्यत्वात् गोमयमोदकादिवदिति तेषां परस्परं विभिन्नत्वसद्-
भावात् । ननु रूपरसादिज्ञानानां विभिन्नसामग्रीजन्यत्वमप्यसिद्धमिति
चेन्न । चक्षुषैव रूपज्ञानं रसनेनैव रसज्ञानं घ्राणेनैव गन्धज्ञानं स्पर्शनेनैव

अन्यत्र प्रतीत नहीं होता किन्तु इस से वह असत्य सिद्ध नहीं होता ।
अतः प्रतिबिम्ब सत्य हैं । तदनुसार चन्द्र और प्रतिबिम्ब के उदाहरण से
आत्मा में एकता का प्रतिपादन करना उचित नहीं है ।

५०. आत्माके अनेकत्वका समर्थन — अब आत्मा के अनेकत्व
का प्रकारान्तर से समर्थन करते हैं । आत्मा में सत्ता तथा द्रव्यत्व इन के
अतिरिक्त एक सामान्य (आत्मत्व) पाया जाता है — यह तभी सभव है
जब आत्मा अनेक हों । आत्मत्व का अस्तित्व रूपज्ञान, रसज्ञान आदि के
समान स्वसंवेदन से सिद्ध होता है । रूपज्ञान, रसज्ञान आदि सर्वगत
नहीं हैं, परस्पर विभिन्न हैं उसी प्रकार आत्मा भी परस्पर विभिन्न हैं ।
रूपज्ञान, रसज्ञान आदि भिन्न सामग्री से उत्पन्न होते हैं — रूप का ज्ञान
चक्षु से होता है, रस का ज्ञान जिह्वा से होता है अतः ये गोबर और

१ द्रव्ये द्रव्यत्वमिति लक्षण सामान्यम् एक नित्य वर्तते अत उक्त द्रव्यत्व-
व्यतिरिक्तम् ।

स्पर्शज्ञानं श्रोत्रेणैव शब्दज्ञानं जायत इति लौकिकैः परीक्षकैश्च निश्चितत्वात् । ननु अद्वैताङ्गीकारेण गोमयमोदकयोर्भेदाभावात् सर्वस्याविद्योपादानकारणत्वेन भिन्नसामग्रीजन्यत्वाभावाच्च उभयविकलो दृष्टान्त^१ इति चेन्न । भिन्नाभिधानप्रत्ययव्यवहारप्रतिनियमात् गोमयमोदकादीनां मेदस्य प्रागेव प्रमाणैः समर्थितत्वात् । गोमयस्य तृणादिविकारत्वेन गोगर्भादुत्पत्तेः यवकणिकखलेन गुडमिश्रेण मोदकपिण्डस्योत्पत्तेः लौकिकैः परीक्षकैश्च निश्चितत्वाच्च । ननु रूपरसादिज्ञानानां कारणवृत्तिरूपत्वेन^२ स्वसंवेद्यत्वाभावात् साधनविकलो दृष्टान्त इति चेन्न । रूपरसादिज्ञानं स्वसंवेद्यं चेतनत्वात् स्वरूपवदिति स्वसंवेदनत्वसिद्धेः । अथ रूपरसादिज्ञानस्य चेतनत्वमसिद्धमिति चेन्न । प्रतिफलितविषयाकार^३मनोवृत्त्युपहितचैतन्यं प्रमाणमिति रूपादिज्ञानस्य चेतनत्वसिद्धेः । तथा रूपादिज्ञानं

मोदक के समान ही परस्पर भिन्न है । ये सब ज्ञान अविद्या से ही उत्पन्न हैं तथा अद्वैत तत्त्व के अनुसार गोबर, मोदक आदि में कोई मेद नहीं है यह कथन भी उचित नहीं । अलग अलग शब्दों के प्रयोग से तथा प्रत्यय से पदार्थों में मेद का अस्तित्व पहले विस्तार से स्पष्ट किया है । लौकिक दृष्टि से भी देखा जाय तो गाय के घास आदि खाने पर गोबर की उत्पत्ति होती है तथा जौ आदि गुड के माथ मिलाने पर मोदक बनता है — इस तरह इन का मेद स्पष्ट ही है । रूप, रस आदि का ज्ञान कारणवृत्तिरूप (साधनभूत) है अतः स्वसंवेद्य नहीं है यह आपत्ति भी ठीक नहीं । रूपज्ञान आदि चेतन हैं — जैसे कि वेदान्तियों ने भी माना है — प्रतिबिम्बित विषय के आकार की मनोवृत्ति से उपहित चैतन्य को प्रमाण कहते हैं; तथा जो चेतन है वह अवश्य ही स्वसंवेद्य होता है । रूपज्ञान आदि के बारे में सशय दूर करने के लिये किसी दूसरे की अपेक्षा नहीं होती इससे भी उनका चेतन तथा स्वसंवेद्य होना स्पष्ट होता है । स्वसंवेदन से रूपज्ञान, रसज्ञान आदि की भिन्नता स्पष्ट होती है । उसी प्रकार आत्माओं की भिन्नता भी स्पष्ट होती है ।

१ साध्यसाधनविकलो दृष्टान्त परस्पर विभिन्नानि इति साध्य विभिन्नसामग्रीजन्यत्वादिति साधनम् । २ ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञानम् । इति कारणवृत्तिरूपम् । ३ प्रतिफलितः विषयाकार यस्यां मनोवृत्तौ सा प्रतिफलितविषयाकारा मनोवृत्तिः तथा ।

स्वसंवेद्यं चेतनं च स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्यवच्छेदार्थं परानपेक्ष-
त्वात् स्वरूपवदिति च ।

तथा आत्मा द्रव्यत्वव्यतिरिक्तसत्तावान्तरसामान्यवान् विशेषगुण-
वत्त्वात् घटादिवदित्यात्मनो नानात्वसिद्धिः । ननु आकाशस्य विशेषगुण-
वत्त्वेऽपि द्रव्यत्वस्यापरसामान्यवत्त्वाभावात् तेन हेतोर्व्यभिचार इति चेन्न ।
आकाशस्य विशेषगुणवत्त्वाभावात् । अथ आकाशविशेषगुणः शब्दोऽस्तीति
चेन्न । शब्द आकाशगुणो न भवति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् रूपा-
दिवदिति । आकाशं बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणवन्न भवति विभुत्वात् स्पर्शादि-
रहितत्वात् निरवयवत्वात् नित्यत्वात् अखण्डत्वात् कालवदिति शब्दस्य
प्रमाणादेव आकाशगुणत्वनिषेधात् ।

अथ आत्मनो नित्यानुभवस्वरूपत्वाद् विशेषगुणवत्त्वमसिद्धमिति
चेन्न । ज्ञानादिविशेषगुणवत्त्वसद्भावात् । ननु ज्ञानादीनां करणवृत्तिरूप-
त्वेन गुणत्वमसिद्धमिति चेन्न । ज्ञानादयो गुणाः कर्मान्यत्वे सति निर्गुण-
त्वात्, अवयविक्रियान्यत्वे सत्युपादानाश्रितत्वात् रूपादिवदिति ज्ञानादीनां
गुणत्वसिद्धे । ननु ज्ञानादीनां गुणत्वेऽपि न तेऽप्यात्मविशेषगुणाः आत्मनो
निर्गुणत्वात्, कुतो निर्गुणत्वमित्युक्ते 'साक्षी चैता केवलो निर्गुणश्च'
इति श्रुतेरिति चेन्न । आत्मा ज्ञानादिगुणवान् ज्ञातृत्वात् व्यतिरेके पटादि-

आत्मा (ज्ञान आदि) विशेष गुणों से युक्त है इस से स्पष्ट है
कि उस में द्रव्यत्व तथा सत्ता के अतिरिक्त एक सामान्य (आत्मत्व) है ।
आत्मत्व का अस्तित्व तभी संभव है जब आत्मा अनेक हों । आकाश में
शब्द यह विशेष गुण है किन्तु आकाश अनेक नहीं हैं यह आपत्ति
उचित नहीं । शब्द आकाश का गुण नहीं है वर्यो कि यह बाह्य
इन्द्रिय से ज्ञात होता है । आकाश व्यापक है, स्पर्श आदि से रहित है,
निरवयव है, नित्य है, अखण्ड है अतः काल के समान आकाश के
गुण भी बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं हो सकते । अतः शब्द आकाश का
गुण नहीं है ।

नित्य अनुभव ही आत्मा का स्वरूप है, ज्ञान करणवृत्तिरूप है
(साधनभूत है) अतः वह आत्मा का विशेष गुण नहीं — यह आपत्ति
भी उचित नहीं है । ज्ञान आदि गुण हैं वर्यो कि वे क्रिया से भिन्न हैं,

वदिति^१ ज्ञानित्वसिद्धेः। अथ आत्मनो ज्ञातृत्वाभावादसिद्धो हेतुरिति चेन्न । घटमहं जानामि पटमहं जानामीति ज्ञातृत्वस्य प्रतीतिसिद्धत्वात् । तथा आत्मा सुखःदुःखवान् भोक्तृत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति^२ च । अथ आत्मनो भोक्तृत्वाभावादयमप्यसिद्धो हेतुरिति चेन्न । इष्टानिष्टविषयाणामनुभवेन स्वात्मनि वर्तमानसुखदुःखसाक्षात्कारात् सुख्यहं दुःख्यहमित्यात्मनो भोक्तृत्वप्रतीतेः । तथा आत्मा इच्छाप्रयत्नवान् कर्तृत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति^३ च । अथ आत्मन कर्तृत्वाभावादयमप्यसिद्ध इति चेन्न । घटमहं चिकीर्षामि पटमहं करोमीति कर्तृत्वस्य प्रतीतिसिद्धत्वात् । तथा आत्मा संस्कारवान् स्मारकत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति^४ च । अथ आत्मनः स्मारकत्वाभावादसिद्धो हेतुरिति चेन्न । मम वित्तं तत्र निक्षिप्तं तस्मै दत्तमिति वा स्मृत्वा पुनर्ग्रहणेनात्मनः स्मारकत्वप्रतीतेः । तस्मादात्मन ज्ञातृत्वभोक्तृत्वकर्तृत्वस्मारकत्वसद्भावात् तस्य बुद्ध्यादिविशेषगुणवत्त्वसिद्धिः । ननु अन्तःकरणस्यैव ज्ञातृत्वभोक्तृत्वकर्तृत्वस्मारकत्वसद्भावात् तस्यैव ज्ञानादिगुणवत्त्वं नात्मन इति चेन्न । अन्तःकरणस्य तदसंभवात् । तथा हि । अन्तःकरणं न ज्ञातृ जडत्वात् कार्यत्वात् चक्षुरा

स्वयं गुणरहित हैं, अवयवी की क्रिया से भिन्न तथा उपादान (द्रव्य) पर आश्रित हैं — ये सब विशेषताएं रूप आदि गुणों में ही होती हैं । आत्मा निर्गुण है यह सिद्ध करने के लिए 'वह साक्षी, चेतन, केवल तथा निर्गुण है' यह उपनिषद्वाचन उद्धृत करना भी व्यर्थ है । मैं घट को जानता हूँ, पटको जानता हूँ — इस प्रतीति से ही स्पष्ट है कि आत्मा ज्ञाता है — ज्ञान गुण से युक्त है । इसी प्रकार मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ आदि प्रतीति से आत्माका सुखदुःख से युक्त — भोक्ता होना स्पष्ट होता है । तथा मैं घट बनाता हूँ, पट बनाता हूँ आदि प्रतीति से आत्मा का इच्छा और प्रयत्न से युक्त — कर्ता होना भी स्पष्ट है । आत्मा संस्कार से युक्त है क्यों कि मैंने व्रहा धन रखा, उसे दिया इस प्रकार स्मरण तथा उसके द्वारा धन वापस लेना यह आत्मा को ही संभव है । तात्पर्य — ज्ञान, भोक्तृत्व, कर्तृत्व, स्मरण आदि से आत्मा का विशेष गुणों से युक्त होना स्पष्ट है ।

१ य ज्ञानादिगुणवान् न भवति स ज्ञाता न भवति यथा पट । २ य सुखादिवान् न भवति स भोक्ता न भवति यथा पट । ३ य इच्छाप्रयत्नवान् न भवति स कर्ता न भवति यथा पट । ४ य संस्कारवान् न भवति स स्मारको न भवति यथा पट ।

दिवत् । तथा अन्तःकरणं भोक्तृ न भवति जडत्वात् करणत्वात् कार्यत्वात् चक्षुरादिवत् । तथा अन्तःकरणं कर्तृ न भवति जडत्वात् करणत्वात् कार्यत्वात् चक्षुरादिवदिति । अन्तःकरणस्य ज्ञातृत्वाद्यभावात् नान्तःकरणं ज्ञानादिगुणवत् जडत्वात् जन्यत्वात् चक्षुरादिवदिति अन्तःकरणस्य ज्ञानादिगुणवत्त्वासंभवात् । तथा चक्षुरादिकमपि न ज्ञातृत्वादिमत् जडत्वादिति हेतोः पटादिवदिति न दृष्टान्तदोषोऽपीति । तस्माज्जीवस्यैव ज्ञातृत्वभोक्तृत्वकर्तृत्वसद्भावेन ज्ञानादिविशेषगुणवत्त्वसिद्धिरिति ।

तथा आत्मा द्रव्यत्वव्यतिरिक्तावान्तरसत्तासामान्यवान् शरीरात्म-संयोगसंयोगित्वात् शरीरवदित्यात्मनो नानात्वसिद्धिः । ननु आत्मनः संयोगित्वाभावादसिद्धो हेत्वाभास इति चेन्न । आत्मा संयोगी द्रव्यत्वात् परमाणुवदिति आत्मनः संयोगित्वसिद्धेः । अथ आत्मनो द्रव्यत्वाभावादय-मप्यसिद्धो हेतुरिति चेन्न । आत्मा द्रव्यं गुणाधारत्वात् परमाणुवदिति द्रव्यत्वसिद्धिः । ननु 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' (श्वेताश्वतर ३०६-११) इति श्रुतेरात्मनो निर्गुणत्वाद् गुणाधारत्वमप्यासिद्धमिति चेन्न । आत्मा ज्ञानादिगुणवान् ज्ञातृत्वात् भोक्तृत्वात् कर्तृत्वात् स्मारकत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति आत्मनः प्रागेव गुणाधारत्वसमर्थनात् ।

ज्ञातृत्व आदि सभी विशेषताएँ अन्तःकरण की हैं — आत्मा की नहीं — यह कथन अनुचित है । अन्तःकरण जड है, कार्य है तथा करण है अतः उस में ज्ञाता, भोक्ता, कर्ता होना संभव नहीं है । अन्तःकरण तथा चक्षु आदि बाह्य इन्द्रिय भी जड और उत्पत्तियुक्त हैं अतः वस्त्र आदि के समान वे सब ज्ञानादि से रहित हैं । अतः ज्ञान आदि आत्मा के ही विशेष गुण हैं — अन्तःकरण के नहीं ।

शरीर और आत्मा के संयोग से युक्त होना भी आत्मा में आत्मत्व-सामान्य के अस्तित्व का द्योतक है । आत्मा द्रव्य है अतः परमाणु के समान वह भी संयोगी है । आत्मा ज्ञान आदि गुणों से युक्त है अतः उसे द्रव्य कहा है । इस के विरुद्ध 'आत्मा साक्षी, चेतन, केवल तथा निर्गुण है' यह उपनिषद्बचन उद्धृत करना व्यर्थ है क्योंकि ये आगमबचन अप्रमाण हैं । आत्मा शरीरसंयोग से युक्त तभी हो सकता है जब वह अनेक हो । अतः आत्मा को एक मानना प्रमाणविरुद्ध है ।

[५१. प्रतिशरीर जीवपृथक्त्वम् ।]

तथा क्षेत्रज्ञाः प्रतिक्षेत्र विभिन्ना एव भवन्ति एकस्मिन्नेव काले एकस्मिन् वस्तुनि अयं तत्त्ववेदी अयं मिथ्याज्ञानी अयं रागी अयं विरक्त इत्यादिव्यवस्थान्यथानुपपत्तेः^१ । ननु प्रतिक्षेत्रं क्षेत्रज्ञभेदाभावेऽपि^२ अन्तःकरणानां प्रतिक्षेत्रं भेदसद्भावात् तदाश्रितत्वेनैव व्यवस्थोपपत्तेरर्थापत्तेरन्यथैरोपपत्तिरिति चेन्न । अन्तःकरणं धर्मि तत्त्ववेदि मिथ्याज्ञानि इत्यादिव्यवस्थाभाजनं न भवति जडत्वात् जन्यत्वात् करणत्वात् अविद्याकार्यत्वात् चक्षुरादिवदिति अन्तःकरणस्य प्रमाणादेव व्यवस्थाभाजनत्वानुपपत्तेरर्थापत्तेर्नान्यथोपपत्तिः । ननु मम श्रोत्रं सम्यग् जानाति चक्षुर्विपरीतं जानातीत्येकात्माधिष्ठितेपूपाधिषु^३ आत्मभेदाभावेऽपि व्यवस्थोपलभ्यत इति चेन्न । एकस्मिन् वस्तुनीत्युक्तत्वात्^४ । किं च । श्रोत्रादीनां ज्ञातृत्वाभावेन सम्यग्मिथ्याज्ञानित्वानुपपत्तेः । अथ श्रोत्रादीनां ज्ञातृत्वाभावः

५१. प्रत्येक शरीर में भिन्न आत्मा है — प्रत्येक शरीर में भिन्न आत्मा है, आत्मा एक ही होता तो एक ही समय में यह तत्त्वज्ञ है तथा मिथ्या ज्ञाना है, यह आसक्त है तथा विरक्त है इस प्रकार परस्पर विरुद्ध व्यवहार संभव नहीं होता । तत्त्वज्ञ आदि सब भेद अन्तःकरण के हैं — प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न अन्तःकरण हैं किन्तु आत्मा सब में एक ही है यह कथन भी अनुचित है । अन्तःकरण चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों के समान जड, उत्पत्तियुक्त, साधनभूत तथा अविद्या का कार्य है अतः यह तत्त्वज्ञ है या मिथ्याज्ञानी है यह व्यवहार अन्तःकरण के विषय में सम्भव नहीं । आत्मा के एक ही होने पर भी कान से यथार्थ ज्ञान हुआ, चक्षुसे गलत ज्ञान हुआ यह भिन्न व्यवहार संभव है उसी प्रकार तत्त्वज्ञ और मिथ्याज्ञानी यह व्यवहार भी एक ही आत्मा में होता है यह कथन भी सद्गोप है । एक दोष तो यह है कि इस उदाहरण में कान और आख

१ एकस्मिन् आत्मनि अयं तत्त्ववेदो अयं मिथ्याज्ञानीति व्यवहारानुपपत्तेः ।
२ प्रतिक्षेत्रात्मभिन्नत्वमन्तरेण । ३ चक्षु श्रोत्रादिषु । ४ सर्वत्र एकस्मिन् आत्मनि सति अयं तत्त्ववेदीत्यादि उक्तत्वात् । ५ सम्यग्ज्ञानित्वं मिथ्या ज्ञानित्वं च ।

कथमिति चेत् श्रोत्रादिकं ज्ञातृ न भवति करणत्वात् जडत्वात् जन्यत्वात् अविद्याकार्यत्वात् इन्द्रियत्वात् पटादिवदिति । ततश्चक्षुरादीनामन्त-करणस्य च ज्ञातृत्वाद्यभावेन सम्यग्मिथ्याज्ञानित्वाद्यनुपपत्तेः । क्षेत्रज्ञे-ष्वेव सम्यग्मिथ्याज्ञानित्वादिव्यवस्थासद्भावात् तस्या^१श्चैकदैकस्मिन् चस्तुनी^२त्युक्तत्वात् तेषां^३ प्रतिक्षेत्रं भेदसिद्धिः ।

तथा विमतानि शरीराणि नैकात्मसंवन्धानि कालाव्यवधानेऽप्य-न्योन्याननुसंधातृत्वात्^४ व्यतिरेके एकशरीरेन्द्रियवदिति^५ च । तथा अनेके आत्मान् अस्मादादिप्रत्यक्षद्रव्यत्वात् शरीरादिवत् । प्रत्यक्षद्रव्यत्वं कुतः । श्रवणमननादिनात्मसाक्षात्काराङ्गीकारात् । ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात्^६ मनोवदिति च । विवादापन्ने एककालीनसुखदुःखे विभिन्नाधिकरणे एककालीनत्वेऽप्येकानुसंधानागोचरत्वात् व्यतिरेके एककालीनैकशरीर-

भिन्न है अतः उन के ज्ञान में भिन्नता होती है किन्तु प्रस्तुत तत्त्वज्ञ और मिथ्याज्ञानी यह व्यवहार एक ही आत्मा के विषय में है । दूसरे, आँख और कान करण हैं, जड हैं, उत्पत्तियुक्त है, अविद्या के कार्य इन्द्रिय है अतः उन्हें ज्ञाता कहना भी ठीक नहीं है । आँख, कान के समान अन्तःकरण में भी तत्त्वज्ञ, मिथ्याज्ञाना आदि व्यवहार सम्भव नहीं । यह व्यवहार शरीरस्थ आत्मा में ही सम्भव है तथा इस से प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न आत्मा का अस्तित्व स्पष्ट होता है ।

एक ही समय में भिन्न भिन्न शरीरों में एक दूसरे का अनुसन्धान नहीं रहता — इस के विपरीत एक ही शरीर के इन्द्रियों में परस्पर अनुसन्धान रहता है । इस से स्पष्ट है कि भिन्न भिन्न शरीरों में एक ही आत्मा नहीं है । हमें शरीर का प्रत्यक्ष ज्ञान होना है उसी प्रकार

१ सम्यग्ज्ञानित्वमिथ्याज्ञानित्वादिव्यवस्थाया । २ ब्रह्मलक्षणे । ३ क्षेत्रज्ञाना । ४ एकस्मिन् काले भिन्नसंधातृत्वात् । ५ यत् तु एकात्मसम्बन्धि भवति तत् तु कालाव्यवधानेऽपि अननुसंधातृ न भवति किन्तु अनुसंधातृ भवति यथा एक शरीरेन्द्रियं अनुसंधातृ । ६ ज्ञानं च तत् असमवायिकारणं च तस्याश्रयत्वात् ।

सुखदुःखवदिति^१ च । तथा अयं शरीरी अन्यशरीरवृत्तसुखदुःखाश्रयो न भवति तत्साक्षात्काररहितत्वात् व्यतिरेके तच्छरीरिवदिति च । तथा विमतानि शरीराणि स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति^२ अस्मदादिप्रत्यक्षयोग्य जीवशरीरत्वात् संप्रतिपन्नशरीरवदिति । उक्तहेतूनां स्वरूपस्य प्रमाण-सिद्धत्वान्न स्वरूपासिद्धत्वम् । पक्षे सदभावान्न व्यधिकरणासिद्धत्वम् । पक्षे सर्वत्र प्रवर्तमानत्वात् न भागासिद्धत्वम् । पक्षस्य सर्वत्र प्रमाण-सिद्धत्वसमर्थनान्नाश्रयासिद्धत्वम् । पक्षे हेतोर्निश्चितत्वाद्भाज्ञातासिद्धत्वं न संदिग्धासिद्धत्वं च । तत्तद्धेतोर्विशेष्यविशेषणानां साफल्यसमर्थनान्न विशेषणासिद्धत्वं न विशेष्यासिद्धत्वम् । पक्षे तेषां सदभावान्न विशेष्य-विशेषणासिद्धत्वम् । साध्यविपरीतनिश्चिताविनाभावाभावान्न विरुद्धत्वम् । यासंभवं विपक्षाद् व्यावृत्तत्वान्नानैकान्तिकत्वम् । यथासंभवं सपक्षेय सत्त्वान्नानध्यवसितत्वम् । पक्षे साध्याभावाच्चेदक्षप्रत्यक्षोभयवादिरूपप्रति-

स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से आत्मा का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है -- इस ज्ञान से भी आत्मा के अनेक होने की पुष्टि होती है । वेदान्त मत में भी श्रवण-मनन आदि के द्वारा आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान स्वीकार किया है । आत्मा ज्ञान का असमवायी आश्रय है इस से भी आत्मा का अनेक होना स्पष्ट होता है । एक ही समय में सुख और दुःख के भिन्न अनुभव एक ही आत्मा पर आधारित नहीं हो सकते -- इस से भी भिन्न-भिन्न आत्माओं का अस्तित्व स्पष्ट होता है । एक शरीरधारी जीव को दूसरे शरीर के सुखदुःख का अनुभव नहीं होता इस से भी दो शरीरों में दो आत्माओंका अस्तित्व स्पष्ट होता है । जितने शरीर हैं उतने ही जीव हैं व्यों कि प्रत्येक शरीर में अलग जीव का अस्तित्व हमें प्रत्यक्ष से ही ज्ञात होता है । इस प्रकार निर्दोष अनुमानों से आत्मा का अनेकत्व सिद्ध होता है । (अनुमानों की निर्दोषता का विवरण मूल में देखना चाहिए ।)

१ ये विभिन्नाधिकरणे न भवत ते एककालीनत्वेऽपि एकानुसधानागोचरे न भवतः यथा एककालीनशरीरम् । २ शरीरसंख्याप्रमाणात्मानः यावन्ति शरीराणि तावन्त आत्मानः इत्यर्थः ।

पद्मागमाभावात् कालात्ययापदिष्टत्वम् । उक्तहेतूनां विपक्षे त्रैरूप्या-
भावात् प्रकरणसमत्वं च । तत्रतत्रान्वयदृष्टान्तेषु यथोक्तसाध्यसाधनसद्-
भावात् व्यतिरेकदृष्टान्तेषु यथोक्तसाध्यसाधनानामभावाच्च न दृष्टान्त-
दोषोऽपीति ।

ननु प्रतिपक्षप्रसाधकानुमानानां गहूनां सद्भावाद् विरुद्धाव्य-
भिचारित्वमित्यपरो हेतुदोष संपद्यते भवदुक्तहेतूनाम् । तथा हि । विवा-
दाध्यासितानि शरीराणि उभयाभिमतैर्नैकात्मनाधिष्ठितानि जीवच्छरीर-
त्वात् संप्रतिपन्नशरीरवदिति चेत् । तत्र अधिष्ठितानीति कोऽर्थ उभयाभि-
मतेन आत्मना आश्रितानीति विवक्षितं तस्य भोगायतनानीति वा तेन
संसृष्टानीति वा । न तावत् प्रथमपक्षः क्षेमकरः आत्मनो नित्यद्रव्यत्वे-
नान्याश्रितत्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा अपसिद्धान्तप्रसंगात् ।
'पण्णामाश्रितत्वमन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः' (प्रणस्तपादभाष्य पृ. १६) इति
स्वयमेवाभिधानात् । नापि द्वितीयः पक्षः श्रेयस्कर । सकलशरीराणामु-
भयाभिमतस्यात्मनो भोगायतनत्वे यथा संमतशरीरगतेन्द्रियजनित-
चर्तमानसुखदुःखसाक्षात्कारः प्रतीयते तथा सकलशरीरगतेन्द्रियजनित-
चर्तमानसुखदुःखसाक्षात्कारो भवेदेव । न चैवं, तस्मात् सकलशरीरा-

उपर्युक्त विवरण के प्रतिकूल कुछ अनुमानो का अब विचार
करते हैं । सब शरीर जीवत्-शरीर हैं अन एक ही आत्मा द्वारा अधि-
ष्ठित हैं — यह अनुमान उचित नहीं । यहा अधिष्ठित से तात्पर्य क्या
है ? आत्मा द्वारा आश्रित यह तात्पर्य संभव नहीं क्यों कि प्रतिपक्ष के
मत के अनुसार नित्य द्रव्य आश्रित नहीं होते । जैसे कि कहा है —
'नित्य द्रव्यों को छोड़कर छहों पदार्थ आश्रित होते हैं ।' ये शरीर
आत्मा के भोगायतन (उपभोग के स्थान) हैं यह तात्पर्य भी संभव नहीं
क्यों कि एक ही आत्मा को सब शरीरों के सुखदुःखों का अनुभव नहीं
होता यह पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं । इस आत्मा का सब शरीरों से
सम्पर्क है यह तात्पर्य भी संभव नहीं क्यों कि ऐसा कथन प्रत्यक्षबाधित

१ विरुद्धेन सह अव्यभिचारित्व किनाम विरुद्धहेतुरित्यर्थ । २ आत्मा तु उभय-
वादिममतोऽस्ति वादस्तु एक एव अनेक एव आत्मा अत्र वर्तते ।
वि.त १२

णामेकात्मभोगायतनत्वं साध्यं स्वानुभवप्रत्यक्षवाधितमिति तत्र प्रवर्तमानस्य हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । तृतीयपक्षोऽपि न स्वभाव्यते । आत्मनः सकलशरीरसंसृष्टत्वस्य प्रत्यक्षवाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । कथम् । यथा संप्रतिपक्षरीरे पादाभ्या गच्छामि पाणिभ्यामाहरामि श्रोत्राभ्यां शृणोमि चक्षुभ्यां पश्यामि पादे मे वेदना शिगमि मे वेदना जठरे मे मुखमित्यादि सकलोपाधिषु स्वस्य संसर्गं स्वानुभवप्रत्यक्षेणैव प्रतीयते तथा सकलशरीरोपाधिग्नसर्गोऽप्यस्ति चेत् तैसैव प्रत्यक्षेणैव प्रतीयेत । न च प्रतीयते । तस्मात् तनास्तीति स्वानुभवप्रत्यक्षेणैव निश्चीयत इति ।

एतेन यद्यप्यनुमानमवादीत् वीनानि शरीराणि मनसंसर्गाणि शरीरत्वात् मच्छरीरवत् इति तदपि निरास्थत् । स्वान्मनः सकलशरीरसंसर्गस्य स्वानुभवप्रत्यक्षवाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वाविशेषात् । ननु मम सकलशरीरेऽनुसंधानमद्भावात् तसंसर्गोऽस्तीति निश्चीयत इति चेत् तर्हि तव पादनललस्रकण्टकोद्धारणाय पाणितलध्यापारवत् सकलमृगपशुपक्षिमनुष्यादीनां दुःखहेतुपरिहाराय स्वस्य व्यापारसंसर्गान् । कुतः । सकलदुःखानां स्वानुसंधानगोचरत्वेन स्वकीयदुःखत्वात् । न चैवं दृश्यते । तस्मात् तव सकलशरीरसंसर्गो नास्तीति निश्चीयते ।

[५२. आत्मनः एकत्वनिरास ।]

अथ आत्मा एक एव मनोऽन्यत्वे सति सदा स्पर्शरहितद्रव्यत्वात् है । जैसे एक आत्मा को अपने शरीर के विषय में मैं पात्र से चलता हूँ, हाथ से लेता हूँ, कानों से सुनता हूँ आदि प्रतीति होती है वैसे अन्य शरीरों के विषय में नहीं होती । अतः एक आत्मा का सब शरीरों से सम्पर्क मानना प्रत्यक्षवाधित है ।

मेरे शरीर के समान सब शरीरों का मेरे आत्मा से सम्बन्ध है यह कथन भी उपर्युक्त प्रकार से ही दोषयुक्त है । यदि सब शरीरों का आप से सम्बन्ध हो तो उनके सुखदुःख की आपको प्रतीति होगी तथा उन सब के दुःख दूर करने के आप प्रयास करेंगे । किन्तु ऐसा होना नहीं है । अतः एक आत्मा का अनेक शरीरों से सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता ।

५२. आत्माके एकत्वका निरास — आत्मा मन से भिन्न है तथा स्पर्शरहित द्रव्य है अतः वह आकाश के समान एक ही है यह

आकाशवदिति चेत् तत्र प्रमाता पक्षीक्रियते अन्यो वा । न तावदाद्यः प्रमा-
तुरेकत्वस्य स्वानुभवप्रत्यक्षवाधितत्वेन हेतोः कालान्ययापदिष्टत्वात् ।
कुत इति चेत् एकानेकशरीरगतेन्द्रियजनितवर्तमानसुखदुःखप्रत्यक्षाभ्यां
प्रमातृभेदस्य स्वानुभवप्रत्यक्षसिद्धत्वात् । किं च । प्रमातृन् पक्षीकृत्य
एकत्व प्रसाध्यते चेन्न मृगपशुपक्षिमनुष्यादीनां मातृपितृपुत्रपौत्रभ्रातृ-
कलत्रादीनां विभागाभावेन णरु ण्व सकललोकेषु संकायः स्यादिति
अतिप्रसज्यते । अपसिद्धान्तापातश्च । कुतः । अन्त करणावच्छिन्नं चैतन्यं
प्रमातृ इत्यन्त-करणानामनन्तत्वेन प्रमातृणामप्यनन्तत्वनिरूपणात् । द्विती-
यपक्षे प्रमातुरन्यस्यात्मनः प्रमाणगोचरत्वाभावादाश्रयास्त्रिहो हेत्वाभासः
स्यात् । वादिनो विशेष्यासिद्धश्च । वेदान्तपक्षे आत्मनो द्रव्यत्वाभावात् ।

अथ आत्मा एक एव विभुत्वात् आकाशवदिति चेन्न । हेतोरसिद्ध-
त्वात् । कथम् । अहं ज्ञानी अहं सुखी अहमिच्छाद्वेषप्रयत्नवान् इत्यह-
महमिकया स्वानुभवप्रत्यक्षेण शरीरमात्र एव स्वात्मनः प्रतिभास-
मानत्वात् । ततो बाह्येऽप्रतिभासमानत्वाच्च । प्रागुक्तानेकत्वप्रसाधकानु-
मानानामसर्वगतत्वप्रसाधकत्वाच्च ।

अनुमान भी उचित नहीं । यहा आत्मा एक है इस कथन मे आत्मा का
तात्पर्य प्रमाता हो यह समझ नहीं क्यों कि प्रत्येक शरीर के सुखदुःख का
ज्ञाता जीव भिन्न है यह प्रत्यक्षसिद्ध है । सब प्रमाताओं को एक मानने
से मृग, पशु, पक्षी, मनुष्य आदि का भेद तथा माना, पिता, भाई आदि
का भेद लुप्त होगा (जो अनुचित है) । दूसरे, वेदान्त मत में अन्त-
करण से अवच्छिन्न चैतन्य को प्रमाता माना है, अन्त-करण अनन्त है
अतः प्रमाता भी अनन्त है । इस लिये सब प्रमाताओं को एक कहना
वेदान्त मत के ही विरुद्ध है । प्रमाता से भिन्न किसी आत्मा का अस्तित्व
ही प्रमाणसिद्ध नहीं है अतः उसे एक सिद्ध करना व्यर्थ है । तीसरे,
वेदान्त मत में आत्मा द्रव्य नहीं है अतः आत्मा स्पर्शरहित द्रव्य है यह
उन का कथन भी स्वमतविरुद्ध है ।

आत्मा आकाश के समान व्यापक है अतः एक है यह अनुमान
भी उचित नहीं । आत्मा व्यापक नहीं है क्यों कि मैं सुखी हूँ, दुःखी
हूँ, ज्ञानी हूँ आदि जितनी आत्मविषयक प्रतीति है वह सब अपने शरीर
के भीतर ही होती है — बाहर नहीं । अतः आत्मा अपने शरीर मे

ननु आत्मा एक एव अमूर्तत्वात् आकाशवदिति चेन्न । हेतोः क्रिया-
भिर्व्यभिचारात्^१ । अथ तद्रव्यवच्छेदार्थम् अमूर्तद्रव्यत्वादित्युच्यत इति
चेन्न । द्रव्यत्वस्य वाद्यसिद्धत्वेन^२ हेतोर्विशेष्यासिद्धत्वात् । अथ आत्मा
एक एव नित्यत्वात् आकाशवदिति चेन्न । अपरसामान्यैर्हेतोर्व्यभिचारात्^३ ।
अथ तत् परिहारार्थं नित्यद्रव्यत्वादित्युच्यत इति चेन्न । परमाणुभिर्हेतो-
र्व्यभिचारात् । अथ तद्रव्यपोहार्थम् अनणुत्वे सति नित्यद्रव्यत्वादित्युच्यत
इति चेन्न । तथापि दृष्टान्तस्य^४ साधनविकलत्वात् । कुत इति चेत्
'आत्मन आकाशः संभूतः आकाशाद् वायुः वायोरग्निः' (तैत्तिरीय उ.
२-१-१) इत्यादिना वेदेन आकाशस्योत्पत्तिविनाशकत्वेन कार्यद्रव्यत्व-
निरूपणात् । तत्र एकत्वनित्यत्वनिरवयवत्वविभुत्वामूर्तत्वादेरसंभवात् ।
एतेन आत्मा एक एव अनणुत्वे सत्यकारणकत्वात्^५ अनणुत्वे सत्यकार्यत्वात्
मर्यादित है - व्यापक नहीं । पहले आत्मा के अनेकत्व का समर्थन जिन
अनुमानों से किया है उन्हीं से आत्मा के सर्वगत न होने का भी समर्थन
होता है ।

आत्मा अमूर्त है अत आकाश के समान एक है यह कथन ठीक
नहीं । क्रिया अमूर्त तो होती है किन्तु अनेक होती है । अत अमूर्तत्व
और एकत्व का नियत सम्बन्ध नहीं है । आत्मा अमूर्त द्रव्य है अत.
एक है यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि वेदान्त मत में आत्मा को द्रव्य
ही नहीं माना है । आत्मा नित्य है अत एक है यह कथन भी अयोग्य
है । (घटत्व, पटत्व आदि) अपर सामान्य नित्य तो होते हैं किन्तु
अनेक होते हैं । अत नित्यत्व और एकत्व में कोई नियत सम्बन्ध नहीं
है । आत्मा को नित्य द्रव्य कहने से भी यह दोष दूर नहीं होता -
परमाणु नित्य द्रव्य होने पर भी अनेक हैं । परमाणु का अपवाद मानकर
भी यह अनुमान सदोष ही रहता है क्यों कि इस अनुमान का उदाहरण
आकाश नित्य नहीं है । वेदवचन के ही अनुसार 'आत्मा से आकाश
उत्पन्न हुआ, आकाश से वायु तथा वायु से अग्नि उत्पन्न हुआ है' ।

१ क्रिया अमूर्तास्ति परतु अनेका न । २ आत्मद्रव्यस्य वेदान्तिमते निर्गुणत्वम् ।
३ अपरसामान्यानि नित्यानि सन्ति परतु अनेकानि घटत्वपटत्वादीनि । ४ आकाशवत्
इति । ५ अकारणकत्वात् इत्युक्ते अणौ व्यभिचार कुत अणौ अकारणकत्वसद्भावेऽपि
अणूना बहूना सद्भावात् अत उक्त अनणुत्वे सति इति ।

नित्यत्वे सति द्रव्यारम्भकद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सति निरवयवद्रव्यत्वात् आकाशवदित्यादिक निरस्तम् । दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वात् । तस्मात् प्रतिपक्षसाधकानुमानानामभावान्न विरुद्धाध्यभिचारित्वमस्माभिरुक्त-हेतूना संपत्नीयते । अपि तु प्रत्यनुमानेन प्रत्यवस्थानं^१ प्रकरणसमा जातिः इति तवोक्तादेव जाल्युत्तरत्वेन असदुक्तित्वात् तवैव निरनुयोज्यानुयोगो नाम निग्रहस्थानं^२ स्यात् । ततश्च निर्दुष्टेभ्योऽस्मदनुमानेभ्योऽस्माकम-भीष्टसिद्धिर्भवत्येव ।

[५३ भेदस्य अविद्याजन्यत्वनिषेध ।]

किं च ।

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परियस्वजाते^३ ।

तयोरन्यः पिप्पलु स्वाहृत्ति अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ॥

(मुण्डकोपनिषत् ३-१-१)

इत्यादिश्रुत्या एकैकस्मिन् शरीरे द्वौ द्वावात्मानौ निरूपितौ । तथा श्रुत्या सकलशरीरेष्वेकात्मसाधनं प्रवाध्येत । अथ मतम्-अविद्योपहितो^४ जीवो मायोपहितो^५ महेश्वर इति एकैकस्मिन् शरीरे एकैको जीवात्मा सुख-

अत आकाश में एकत्व, नित्यत्व, निरवयवत्व, व्यापकत्व, अमूर्तत्व आदि सभ्रव नहीं है । इसी वेदवचन से आत्मा का कारणरहित, कार्यरहित, निरवयव द्रव्य, तथा द्रव्यारम्भक द्रव्य होना भी वाधित होता है अतः इन कारणों से भी आत्मा को एक सिद्ध करना सभ्रव नहीं । तात्पर्य - आत्मा के अनेकत्व के विरोध में किसी अनुमान को सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

५३. भेद अविद्याजन्य नहीं है — उपनिषद्वचनों से एक एक शरीर में दो दो आत्माओं का अस्तित्व प्रतीत होता है । जैसे कि कहा है — 'दो सहयोगी सखा पक्षी एक ही वृक्ष पर बैठते हैं, उनमें एक मीठे पीपल-फल को खाना है तथा दूसरा न खाते हुए सिर्फ देखता है ।' इस के उत्तर में वेदान्त मत का विवरण इस प्रकार है । अविद्या से उपहित चैतन्य जीव है तथा माया से उपहित चैतन्य महेश्वर

१ अनुमान प्रति पुन अनुमान तेन स्वमतस्थापनम् । २ अनिग्रहस्थाने निग्रह-स्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगनिग्रह इति न्यायसारे । ३ द्वौ पक्षिणौ सहायौ सखिनौ एक शरीर तिष्ठत तयो परमात्मजीवात्मनो । ४ अविद्योपाधियुक्त । ५ मायोपाधियुक्त ।

दुःखादिकं भुञ्जानस्तिष्ठति सकलशरीरेषु एक एव महेश्वर सुखदुःखादि-
कमभुञ्जानः केवलं साक्षित्वेनान्तर्यामीति व्यपदेशभाक् प्रकाशमानस्ति-
ष्ठति इत्येकस्यैव परब्रह्मणः उपाधयो भेदका ।

कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः^१ ।

कार्यकारणतां हत्वा पूर्णबोधोऽवशिष्यते ॥

(शुकरहस्योपनिषत् ३-१२)

इत्यविद्ययैव प्रमातृभेद इति । तदयुक्तम् । अविद्यायाः प्रमातृभेदकत्वानु-
पपत्तेः । कुतः मायाव्यतिरिक्ताया अविद्याया अभावात् । अथ ज्ञानपुण्य-
पापवासनारूपसंस्काराविशिष्टायाः मायाया एव अविद्यारूपत्वं तथा कृत
प्रमातृभेद इति चेत् तर्हि अविद्याभेदः कुत स्यात् । अथ प्रमातृभेदाद-
विद्याभेद इति चेन्न । इतरेतराश्रयप्रसंगात् । कुतः । यावत् प्रमातृभेदो न
जाघटीति तावदविद्याभेदोऽपि नोपपत्नीपद्यते, यावदविद्याभेदो नोपपद्यते
तावत् प्रमातृभेदो न जाघटीतीति । अथ ज्ञानपुण्यपापवासनारूपसंस्कार-

है — इन में जीव तो प्रत्येक शरीर में एकएक होता है तथा सुखदुःख का अनुभव करता है, किन्तु महेश्वर सब शरीरों में एक ही है तथा वह सुखदुःख का अनुभव नहीं करता — सिर्फ अन्तर्यामी साक्षी होता है । इस प्रकार एक ही परब्रह्म के दो उपाधियों से दो रूप होते हैं । जैसे कि कहा है — ‘ कार्यरूप उपाधि से युक्त चैतन्य जीव है तथा कारणरूप उपाधि से युक्त चैतन्य ईश्वर है, कार्य और कारण के दूर होने पर पूर्ण चैतन्य ही अवशिष्ट रहता है । ’ तात्पर्य — प्रमाताओं में भेद अविद्यामूल है ।

वेदान्त मत का यह सब कथन उचित नहीं । माया और अविद्या में कोई अन्तर नहीं है अतः अविद्या से प्रमाताओं में भेद होता है यह कथन ठीक नहीं । पुण्य, पाप के वासनारूप संस्कार से विशिष्ट माया ही अविद्या है अतः उसके द्वारा प्रमाताओं में भेद होता है यह कथन भी पर्याप्त नहीं । इस पर प्रश्न होता है कि अविद्या में भेद कैसे हुआ ? संस्कार के भेद से अविद्या में भेद होता है यह कहने पर प्रश्न रहता है कि संस्कार में भेद कैसे हुआ ? प्रमाताओं के भेद से संस्कार में भेद

भेदादविद्याभेद इति चेत् तर्हि तत्संस्कारभेदः कुतो जायते । प्रमातृ-भेदादिति चेत् प्रमातृभेदोऽपि कुतो जायते । अविद्याभेदादिति चेत् अविद्याभेदोऽपि कुतो जायते । संस्कारभेदादिति चेन्न । चक्रकाश्रयप्रसंगात् । तथा हि । यावदविद्याभेदो नास्ति तावत् प्रमातृ-भेदाभावः । यावत् प्रमातृभेदो नास्ति तावत् संस्कारभेदाभावः । यावत् संस्कारभेदो नास्ति तावदविद्याभेदाभाव । यावदविद्याभेदो नास्ति तावत् प्रमातृभेदाभाव इति । अथ अविद्याया भेदाभावेन एकत्वेऽपि प्रमातृभेदो भविष्यति इति चेत् न । उपाधिभूताया अविद्याया एकत्वे उपाधीयमान-स्यात्मनोऽप्येकत्वे प्रमातृभेदस्यानुपपत्तेः । ननु अविद्यायाः स्वभावतो भेद इति चेत् तर्हि प्रमातृणामपि स्वभावत एव भेदसद्भावे को विरोधः । अथ सुपर्ण^१ विप्राः कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति ।

(ऋग्वेद १०-११४-५)

इति श्रुतिविरोध इति चेन्न । तच्छ्रुतेः परमात्मैक्यप्रतिपादनपरत्वेन जीवा-त्मैक्यप्रतिपादनाभावात् । श्रुतेः प्रामाण्याभावस्य प्रागेव प्रमाणैः समर्थि-तत्वाच्च । अथान्तःकरणमेव प्रमातृभेदकं भविष्यतीति चेन्न । अन्तःकरणं न प्रमातृभेदकम् अविद्याकार्यत्वात् करणत्वात् जडत्वात् जन्यत्वात् चक्षु-

माने तो यह चक्राश्रय होता है — प्रमाताओं में भेद अविद्या से, अविद्या में भेद संस्कार से तथा संस्कार में भेद प्रमाताओं के भेद से माना गया है । यदि अविद्या को भेदरहित माना जाता है तथा आत्मा भी भेदरहित है, तो प्रमाता-जीवों को ही भेदसहित मानना कैसे संभव होगा ? अविद्या में स्वभावतः भेद माने तो प्रश्न होता है कि जीवों में ही स्वभावतः भेद मानने में क्या हानि है ? जीवों के भेद के विरुद्ध 'यह पक्षी एक है किन्तु विद्वान् कवि उसकी बहुत प्रकारों से वचनों से कल्पना करते हैं' इस वेदवचन को उद्धृत करता भी पर्याप्त नहीं । एक तो यह वचन परमात्मा के एकत्व का सूचक है — जीवों के एकत्व का नहीं । दूसरे, वेदवचन अप्रमाण हैं यह भी पहले स्पष्ट किया है । अन्तःकरणों के भेद से प्रमाताओं में भेद मानना उचित नहीं यह पहले स्पष्ट किया है — अन्तःकरण जड, करण, अविद्या का कार्य है अतः

रादिवदिति प्रमाणविरोधात् । अन्यथा^१ चक्षुरादिवुद्धीन्द्रियवागादिकर्म-
न्द्रियशिरोजठराद्यङ्गोपाङ्गादिभ्यः प्रमातृभेदः प्रसज्येत इत्येकं शरीरं
बहुभिः प्रमातृभिरधिष्ठितं स्यात् । तथा च विभिन्नाभिप्रायानेकप्रमातृभिः
प्रेरितं शरीरं सर्वदिक्क्रियद्युग्ममध्येत अक्रियं वा प्रसज्येत । ननु अन्त-
करणमेव प्रमातृभेदकं न चक्षुरादय इति चेन्न । जडत्वजन्यत्वकरणत्वा-
विद्याकार्यत्वाविशेषेपि एकस्य प्रमातृभेदकत्वमन्यस्याभेदकत्वमिति
नियामकाभावात्^२ । अथ संस्कारादीनां^३ प्रमातृभेदकत्वमिति चेन्न ।
संस्कारादयः प्रमातृभेदका न भवन्ति जडत्वात् जन्यत्वात् करणत्वात्
अविद्याकार्यत्वात् पटादिवदिति बाधकसद्भावात् । ततः स्वभावतः एव
प्रमातृभेदः स्वीकर्तव्यः ।

[५४. प्रमाणप्रमेयभेदसमर्थनम् ।]

तथा प्रमाणप्रमितिप्रमेयभेदोऽपि परमार्थ इत्यङ्गीकर्तव्यः । तथा

प्रमाणं प्रमितिर्मयं प्रमातेति चतुष्टयम् ।

विहायान्यत् कथं सिद्धयेत् तत्सिद्धौ मानवर्जनात्^४ ॥

चक्षु आदि इन्द्रियों के समान वह प्रमाताओं में भेद नहीं कर सकता ।
यदि अन्तःकरणों से जीवों में भेद होता हो तो चक्षु आदि इन्द्रियों से
भी होगा — फिर प्रत्येक इन्द्रिय तथा अवयव में अलग अलग जीव का
अस्तित्व मानना होगा जो असंभव है । अन्तःकरणों से तो जीवों में भेद
होता है और चक्षु आदि से नहीं होता ऐसा भेद करने का कोई कारण
नहीं है । अन्तःकरण के समान संस्कार भी जड, करण, उत्पत्तियुक्त तथा
अविद्या के कार्य हैं अतः वे भी प्रमाताओं में भेद के कारण नहीं हैं ।
तात्पर्य — प्रमाता जीवों में जो भेद है वह स्वाभाविक ही मानना चाहिए ।

५४. प्रमाण प्रमेय का भेदसमर्थन—प्रमाता के समान प्रमाण,
प्रमिति तथा प्रमेय का भेद भी वास्तविक है । 'प्रमाण, प्रमिति, प्रमेय
तथा प्रमाता इन चारोंको छोड़कर कोई तत्त्व कैसे सिद्ध होगा ? ऐसे
तत्त्व की सिद्धि किसी प्रमाण से नहीं हो सकती ।' यदि ऐसा तत्त्व
(ब्रह्म) प्रमाणसिद्ध माना जाता है तो वह दृश्य अतएव बाधित होगा ।

१ प्रमाणविरोधो नो चेत्—अन्तःकरण प्रमातृभेदकं नो चेत् । २ निश्चयाभावात् ।
३ पुण्यपापसंस्कारादीनाम् । ४ ब्रह्मसिद्धौ प्रमाणाभावात् ।

तथा तस्य^१ प्रमाणगोचरत्वे दृश्यत्वाद् बाध्यता भवेत् । प्रमाणगोचरत्वाभावे तदस्तीति प्रमातृभिः कथं निश्चीयेत । अथ ब्रह्मस्वरूपस्य प्रमाणगोचरत्वाभावेऽपि तत् स्वत एव प्रकाशते इति चेत् तत् स्वतः प्रकाशत इत्येतदपि प्रमातृभिः कथं निश्चीयते । प्रमातृणां तद्ग्राहकप्रमाणस्याप्यसंभवात् । किं च । 'सति धर्मिणि धर्माश्चिन्त्यन्ते' इति न्यायात् तद्ब्रह्मस्वरूपसद्भावः प्रमातृभिर्न निश्चीयते तद्धर्माः स्वतः प्रकाशमानत्वनित्यत्वैकत्वविभुत्वादयः कथं निश्चीयेरन्^२ । अथ स्वतः प्रकाशमानत्वनित्यत्वैकत्वविभुत्वादयोऽपि स्वत एव प्रसिद्धा न प्रत्यक्षादिप्रमाणगोचरा इति चेत् तर्हि तद्ग्राहकप्रमाणाभावात् तत् सर्वं प्रमातृभिः कथं ज्ञायेत । ननु 'नित्य ज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादिश्रुत्या ज्ञायत इति चेत् तर्हि आगमप्रमाणगोचरत्वेन दृश्यत्वाद् बाध्यता भवेत् ।

ननु तदुपनिषद्वाक्यस्य ब्रह्मस्वरूपोपलक्षकत्वमेव^३ न वाचकत्वं^४

ब्रह्म का स्वरूप प्रमाण से सिद्ध नहीं होता किन्तु स्वतः प्रकाशमान है यह कहने पर प्रश्न होता है कि प्रमाता उस स्वरूप के प्रकाशमान होने को कैसे जानते हैं ? प्रमाता यदि प्रमाण से ब्रह्म के स्वरूप को नहीं जानते तो उस के स्वतः प्रकाशमान होने को भी नहीं जान सकते । यह साधारण न्याय है कि 'धर्मो हो तभी उस के धर्मों का विचार किया जाता है ।' यहाँ प्रमाताओं को प्रमाण से ब्रह्म के स्वरूप के अस्तित्व का ही ज्ञान नहीं होता । अतः उस ब्रह्म के गुणधर्म — प्रकाशमान होना, नित्य होना, एक होना, व्यापक होना आदि का निश्चय कैसे होगा ? ये सब गुणधर्म भी स्वतः सिद्ध हैं यह मानने पर भी प्रश्न होता है कि प्रमाता किस प्रमाण से इन्हें जानेंगे ? 'ब्रह्म नित्य, ज्ञान तथा आनन्दरूप है' आदि वेदवचनों से यह ब्रह्मस्वरूप ज्ञान होता है यह कथन भी संभव नहीं । इस का तात्पर्य यह होगा कि ब्रह्म आगमप्रमाण का विषय है तथा जो प्रमाणविषय है वह दृश्य तथा बाधित होता है, यह वेदान्तमत है — इन में संगति नहीं होगी ।

उपनिषद्वचन ब्रह्म के उपलक्षक हैं — वाचक नहीं, गंगा में घोष

१ ब्रह्मण । २ धर्मिण ब्रह्मण अभावात् तद्धर्माः कथं निश्चीयते ।

३ द्योतकत्वम् । ४ अर्थप्रसिद्धिजनकत्वम् ।

गङ्गायां घोषः^१ अङ्गुल्यग्रे हस्तियूथशतमास्ते^२ इत्यादिवदिति चेत् न । संकेतवशात् सर्वत्र शब्दानामर्थप्रतिपत्तिजनकत्वस्यैव वाचकत्वात्^३ । गङ्गायां घोषः अङ्गुल्यग्रे हस्तियूथशतमास्ते इत्यादित्रपि सामीप्यौपचारिकयो^४ रित्यधिकरणादिसंकेतादर्थप्रतिपत्तिजनकत्वेन वाचकत्वमेवोपलभकत्वेऽपि । ननु सामीप्यौपचारिकाद्यर्थानां प्रमाणगोचरत्वेन तत्र संकेतसंभवादर्थप्रतिपत्तिजनकत्वसंभवाद् वाचकत्वमस्तु, ब्रह्मस्वरूपस्य तु प्रमाणगोचरत्वाभादेन तत्र शब्दसंकेतासंभवादुपनिषद्वाक्यानामपि ब्रह्मस्वरूपप्रतिपत्तिजनकत्वं न जायद्यते । कुतः 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह^५' (तैत्तिरीय उ. २-४-५.) इति श्रुतेरिति चेत् तर्हि तदुपनिषद्वाक्यानां पठनश्रवणादिकमनर्थकमेव स्यात् । कुतः । तदर्थप्रतिपत्ते केनापि प्रकारेणासंभवात् ।

है, अगुली पर सौ हाथियों के झुंड हैं आदि वाक्यों के समान ये वाक्य सूचक हैं — यह कथन भी उचित नहीं । मकेन के बल से शब्दों से अर्थ का ज्ञान होता है — इसे ही शब्दों का वाचक होना कहते हैं । गंगा में घोष है इस वाक्य में गंगा के समीप घोष है इस अर्थ की प्रतीति होती है तथा अगुली पर सौ हाथियों के झुंड हैं इस वाक्य में हाथियों पर अधिकार के उपचार का बोध होता है — अतः ये दोनों वाक्य उपलक्षक होने पर भी वाचक हैं ही । अतः उपनिषद्वाक्यों से ब्रह्म का ज्ञान होता हो तभी उन्हें उपलक्षक या वाचक कहा जा सकेगा । समीप होना अथवा उपचार से अर्थ प्रमाण से ज्ञान होते हैं अतः शब्दों से ज्ञान होते हैं, किन्तु ब्रह्म का स्वरूप प्रमाण का विषय नहीं है अतः शब्दों से ज्ञान नहीं होता, कहा भी है — 'ब्रह्मस्वरूप से मन के साथ वाणी भी उसे पाये बिना ही निवृत्त होती है' — यह कथन भी अयोग्य है । यदि ब्रह्म शब्दों—उपनिषद्वाक्यों से ज्ञान नहीं होता तो उपनिषदों का पढ़ना, सुनना व्यर्थ ही है ।

१ घोष आभीरपल्ली स्यात् । २ अत्र वाक्ये उपदर्शकत्वमेवास्ति न तु वाचकत्वम् । ३ अर्थप्रतीतिजनकत्वमेव वाचकत्व कथ्यते । ४ गङ्गाया घोष इति सामीप्याधिकरणम् अङ्गुल्यग्रे हस्तियूथशतमास्ते इत्युपचारिकाधिकरणम् । ५ ब्रह्मणः । ६ ब्रह्मस्वरूप मनसा अप्राप्यम् ।

किं च । सर्वे शब्दाः दृष्टार्थं सकेतिता अपि दृष्टादृष्टसजातीयार्थेषु प्रतिपत्तिं जनयन्ति । न च प्रतिपदार्थं सकेतं त्रियते । पदार्थानामानन्त्येन प्रत्येक संकेतयितुमशक्यत्वात् । तथा च ब्रह्मस्वरूपस्य प्रमाणगोचरत्वाभावेन दृष्टादृष्टसजातीयत्वाभावाच्च दृष्टात् तत्प्रतिपत्त्यसंभव एव स्यात् । श्रवणात् तत्प्रतिपत्त्यभावे तत्र मननस्याप्यसंभव एव श्रवणमननयोरगोचरत्वे च ध्येयत्वासंभवादि द्विध्यागनगोचरत्वमपि न स्यात् । तत्साक्षात्कारोऽपि कथं जायते । तत्साक्षात्काराभावे कथं सविलासाविद्यानिवृत्तिरूपो मोक्ष स्यात् यतस्तदर्थविचारकं प्रवर्तेत । अथवा ब्रह्मस्वरूपस्य श्रवणमनननिदिव्यागनसाक्षात्कारगोचरत्वे दृश्यत्वेन बाध्यता स्यात् । तथाप्यत्राध्यत्वे प्रपञ्चस्याप्यबाध्यत्व स्यात् । तस्मात् प्रमादप्रमाणप्रमितिप्रमेयमेव तत्त्वं ततोऽन्यत् तत्त्वं नास्तीति प्रमाणतयैव निश्चीयते ।

[५० वेदान्तमते प्रमादस्वरूपायुक्ता ।]

तथापि तन्मते प्रमाता विचार्यमाणो न जाग्रदघटे । तथा हि ।

शब्दों में देखे हुए पदार्थों का ही संकेत किया जाता है किन्तु उस संकेत में देखे हुए पदार्थों से समानता स्पन्दनेवाले नये पदार्थों का भी बोध होता है । पदार्थ अनन्त हैं अतः प्रत्येक पदार्थ के लिए स्वतन्त्र शब्द का संकेत नहीं होना — समानरूप कई पदार्थों के लिए एक शब्द का संकेत होता है । किन्तु ब्रह्मस्वरूप प्रमाण से ज्ञान ही नहीं होता अतः उस के समान कोई पदार्थ है यह कहना भी संभव नहीं — इस लिए उन के विषय में किसी शब्द का संकेत नहीं हो सकता । शब्द से ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता — श्रवण नहीं होता अतः उस का मनन और निदिध्यामन भी असंभव है । इन के अभाव में साक्षात्कार, अविद्या की निवृत्ति, मोक्ष, मोक्ष के लिये प्रयत्न — ये सब निरावार सिद्ध होते हैं । अतः प्रपञ्च को अबाधित मानना चाहिए । तथा प्रमाण, प्रमाता, प्रमेय एव प्रमिति इन से भिन्न किसी तत्त्व का अस्तित्व नहीं मानना चाहिए ।

५५ वेदान्त में प्रमाता का स्वरूप—इतने विवेचन के अतिरिक्त वेदान्त मत में प्रमाता का जो स्वरूप कहा है वह भी युक्ति-

पूर्णबोधस्वरूपस्य प्रमातृत्वम् उपाध्यवष्टब्धप्रदेशमात्रस्य वा । प्रथमपक्षे लोके एक एव प्रमाता स्यात्, नान्य प्रमाता प्रतीयेत । पूर्णबोधस्वरूपस्य एकत्वात् । न चैवं, मृगपशुपशिमनुष्यादीनां अनेकप्रमातृणामुपलम्भात् । किं च । स्वरूपस्य प्रमातृत्वे कर्तृत्वं भोक्तृत्वं वाध्यत्वं च प्रसज्यते । तथास्तीति^१ चेन्न । अपसिद्धान्तप्रसंगात् । कथम् । 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इत्यकर्तृत्वनिरूपणात् । 'अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' इत्यभोक्तृत्वनिरूपणात् । 'नित्यं ज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यवाध्यत्वनिरूपणाच्च । उपाध्यवष्टब्धप्रदेशमात्रस्य प्रमातृत्वे स च उपाधिः सर्वगतः स्यादसर्वगतो वा । न तावत् प्रथमः पक्षः उपाधेरुपाधीयमानस्यात्मनोऽपि^२ सर्वगतत्वे ज्ञाताहं सुख्यहं दुःख्यहमित्येक एव जीवः सर्वलोके अहंप्रत्ययवेद्यत्वेन प्रतीयेत । न चैवं प्रतीयते । अपि तु शरीरमात्रे एव ज्ञाताहं सुख्यहं दुःख्यहम् इच्छाद्वेषप्रयत्नवानहमित्यहमहमिदया स्वानुभवप्रत्यक्षेण प्रतीयमानत्वादात्मनः सर्वगतत्वेऽपि उपाधिः^३ शरीरावष्टब्धप्रदेशे एव नान्यत्रेत्यङ्गीकर्तव्यम् । तथा च शरीरस्यान्यत्र गमने तेन सह

युक्त नहीं है । प्रश्न होता है कि वे पूर्ण चैतन्य को प्रमाता मानते हैं अथवा उपाधि से आच्छादित प्रदेश को प्रमाता मानते हैं ? पूर्ण चैतन्य स्वरूप को तो प्रमाता नहीं माना जा सकता क्यों कि पूर्ण चैतन्य एक है और प्रमाता बहुत हैं । दूसरे, प्रमाता कर्ता, भोक्ता, तथा वाध्य हैं जब कि पूर्ण चैतन्य को अकर्ता, अभोक्ता, अवाध्य माना है । जैसे कि कहा है — 'वह साक्षी, चेतन, केवल तथा निर्गुण है ।', 'वह दूसरा खाता नहीं है, देखता है ।', 'ब्रह्म नित्य, ज्ञान, आनन्द है ।' उपाधि से आच्छादित चैतन्य प्रदेश को प्रमाता माने तो प्रश्न होता है कि उपाधि सर्वगत है या असर्वगत है ? यदि उपाधि सर्वगत है और आत्मा भी सर्वगत है तो प्रमाता भी सर्वगत — एक ही होगा । किन्तु मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ आदि प्रमाता की प्रतीति अपने शरीर तक ही मर्यादित होती है अतः उपाधि को भी शरीर तक ही मर्यादित मानना चाहिए । उपाधि को शरीर तक मर्यादित मानने पर प्रश्न होता है कि जब शरीर एक

१ ब्रह्मस्वरूपस्य कर्तृत्वादिकमस्तीति । २ आत्मन गुणादि उपाधि तत्सर्वगतत्वात् ।

३ सुखदुःखादिउपाधि ।

उपाधेरपि गमनात् पूर्वमुपाध्यवष्टब्धप्रदेशस्य प्रमातृत्वं विनश्यत्येव केवलम् । ननु प्रागुपाध्यवष्टब्धप्रदेशोऽपि तेनोपाधिना सहान्यत्र गच्छतीति तत्प्रदेशप्रमातृत्व न विनश्यतीति चेन्न । तदसंभवात् । कुत

धीतो देशो' न यात्येव चिद्रूपत्वात् स्वरूपवत् ।

देशोऽयं न स्वयं याति प्रदेशत्वात् खदेशवत् ॥

इति प्रमाणवाधितत्वात्^१ । तस्मादुपाधिरेव कायेन सह देशान्तरं गच्छति । तेनोपाधिना यावद्येतन्य व्याप्तं तावन्मात्रमेव चैतन्यं प्रमाता भवेत् । तथा च यस्मात् प्रदेशाद्दुपाधिनिर्वर्तते तत्प्रदेशस्य प्रमातृत्वविनाशः अपरं यं प्रदेशमुपाधिः प्राप्नोति तत्प्रदेशस्य प्रमातृत्वेनोत्पत्तिरिति यदा यदा शरीरस्य देशान्तरप्राप्तिस्तदा तदा पूर्वपूर्वप्रमातृत्वविनाशः अपूर्वापूर्वस्य प्रमातृत्वरूपत्तिरित्येकस्मिन् देहे वह्नां प्रमातृणां विनाशनात् अपरेषां च वह्नां प्रमातृणामुत्पत्तेश्च कथमेको देहान्तरं व्रजेत् ।

ततो देहान्तरप्राप्ति प्रमातृणां न विद्यते ।

यत् पूर्वशरीरेण कृतकर्मफलं भजेत् ॥

स्थानसे दूसरे स्थान को जाता हं तब उपाधि भी साथ जायगा — अतः पहले स्थान में उपाधि के न रहने से प्रमाता का नाश होगा । उस स्थान का चैतन्य-प्रदेश भी उपाधि के साथ जाता है यह कथन संभव नहीं क्यों कि 'ब्रह्मस्वरूप में गमन संभव नहीं उसी प्रकार चैतन्यप्रदेशमें भी गमन संभव नहीं, आकाश-प्रदेश गमन नहीं करते उसी प्रकार चैतन्य-प्रदेश भी गमन नहीं करते ।' उपाधि से युक्त चैतन्य प्रमाता है अतः शरीर के साथ उपाधि के स्थानान्तर होने पर पूर्व स्थान के प्रमाता का नाश होगा तथा नये स्थान में नया प्रमाता उत्पन्न होगा । इस प्रकार एक ही शरीर में कई प्रमाताओं की उत्पत्ति तथा विनाश होगा । इस से प्रमाता एक शरीर छोड़कर दूसरे शरीर को ग्रहण करता है इस कथन का कोई अर्थ नहीं होगा । इसी लिए कहते हैं कि 'प्रमाताओं को दूसरे शरीर की प्राप्ति नहीं होती, जिससे वे पहले शरीर द्वारा किये हुए कर्मों का फल भोगें ।' जब एक

१ प्रागुपाध्यवष्टब्धप्रदेशः । २ उपाधिस्तु ब्रह्मवादिना सर्वगत प्रतिपाद्यतेऽतः दूषणं नि ।

कथं धर्माद्यनुष्ठाने प्रमातुः स्यात् प्रवर्तनम्^१ ।
स्वर्गापवर्गसंप्राप्तेरनुष्ठानुरसंभवात्^२ ॥

ननु

अदृष्टेन विशिष्टं यदन्तःकरणमेव तत् ।
प्राप्य देहं कृतं स्वेन जीवं भोजयतीति चेत् ॥
यः कर्ता पुण्यपापस्य तं जीवं नैव भोजयेत्^३ ।
तज्जीवस्य विनष्टत्वात् उपाधिविगमादिह ॥
अन्योत्पन्नप्रमातारं यदि भोजयते तदा ।
कृतनाशाकृताभ्यागमाख्यदोषः प्रसज्यते ॥

ननु

अन्तःकरणमेवैतत् कर्त्रदृष्टस्य देहतः ।
प्राप्य देहान्तरं भोक्तृ तत्फलस्य तदेव^४ चेत् ॥

न । आत्मकल्पनावैयर्थ्यप्रसंगात् । तथा हि । अन्तःकरणस्यैवाहृष्टादिकर्तृत्वं
तत्फलभोक्तृत्वं भवान्तरप्राप्तिश्च यदि संपद्यते तर्ह्यात्मा अपरः किमर्थं
परिकल्प्यते । तेतान्त करणेनैव पर्याप्तत्वात् । किं च,

शरीर में एक अनुष्ठाता ही नहीं है तो स्वर्ग या मोक्ष की प्राप्ति के लिए
धर्माचरण में प्रमाता कैसे प्रवृत्त होगा ? अदृष्ट से विशिष्ट अन्तःकरण ही
देह प्राप्त कर जीव को अपने द्वारा किये कर्मों का फल अनुभव कराता
है यह कथन भी ठीक नहीं । पुण्य, पाप को करनेवाला जीव तो उपाधि
के स्थानान्तर से नष्ट होता है अतः उसे उस पुण्यपाप का फल मिलना
संभव नहीं है । यदि नये उत्पन्न हुए प्रमाता को पुराने प्रमाता के कर्मों
का फल मिलता है तो यह कृतनाश तथा अकृतागम (किये का फल
न मिलना तथा न किये का फल मिलना) दोष होगा । अन्तःकरण ही
एक देह से दूसरे देह को प्राप्त कर अदृष्ट का कर्ता तथा भोक्ता होता
है यह कथन भी ठीक नहीं क्योंकि ऐसा कहने पर आत्मा की कल्पना
ही व्यर्थ होती है । यदि अन्तःकरण ही अदृष्ट का कर्ता, फल का भोक्ता
तथा एक देह छोड़ कर दूसरे देह को प्राप्त करनेवाला है तो आत्मा का

१ यदि देहान्तर प्रमाता न गच्छति तर्हि प्रमाता कथं धर्माद्यनुष्ठाने प्रवर्तते अपि
तु न । २ स्वर्गादिप्राप्त्यर्थम् अनुतिष्ठति वर्ममाचरति एव भूतस्थानुष्ठानुरसंभवात् प्रमाता
देहान्तरं न व्रजति तर्हि किमर्थं धर्मं क्रियते इत्यभिप्रायः । ३ अन्तःकरणं कर्तृ सत् ।
४ अन्तःकरणमेव ।

न वीतमन्त.करण कर्तृ भोक्त्रुचित्करणत्वतः ।

जाड्याद्दुत्पत्तिमत्त्वाच्च चक्षुरादिवट्टादिवत् ॥

इति प्रमाणसद्भावादन्त करणस्य धर्मादिकर्तृत्वं तत्फलभोक्त्रुत्वं च न जाघट्यते । तथा तस्य भवाद् भवान्तरप्राप्तिरपि नोपपत्नीपद्यते इत्यावेदयति ।

अन्त करणं विमतं परदेह न गच्छति ।

करणत्वाद् विदुत्पत्तौ^१ स्पर्शनं समतं यथा ॥ इति ।

अथ स्पर्शनादीन्द्रियाणामप्येतेषां भवान्तरप्राप्तिसद्भावात् साध्यविकलो दृष्टान्त इति चेन्न ।

स्पर्शनादीन्द्रियं धर्मि परदेहं न गच्छति ।

इन्द्रियत्वाद् विनाशित्वात् जन्मवत्त्वाच्च पाणिवत्^२ ॥

इति बाधकप्रमाणसद्भावात् ।

ततः स्वर्गापवर्गात्ति. प्रमातृणां न विद्यते ।

न चान्त.करणस्यापि^३ तदर्थं कः प्रवर्तते ॥

प्रमातृणां विनाशित्वादपरस्य^४ ह्यसभवात् ।

सभवेऽपि ह्यवद्धत्वात् कस्य मोक्षः प्रसज्यते ॥

क्या कार्य रहा ? ' अन्त करण कर्ता या भोक्ता नहीं हो सकता क्यों कि वह ज्ञान का साधन है, जड है तथा उत्पत्तियुक्त है, जैसे कि चक्षु आदि इन्द्रिय और घट आदि पदार्थ होते हैं । ' इसी प्रकार अन्त करण दूसरे शरीर को प्राप्त नहीं कर सकता — ' अन्त करण स्पर्शनेन्द्रिय आदि के समान ज्ञान का साधन है अतः वह दूसरे शरीर को प्राप्त नहीं कर सकता । ' स्पर्शनादि इन्द्रिय भी दूसरे देह को प्राप्त करते हैं यह कथन ठीक नहीं — ' स्पर्शन आदि इन्द्रिय हाथ आदि के समान ही उत्पत्ति तथा विनाश से युक्त है अतः वे दूसरे शरीर को प्राप्त नहीं हो सकते । ' तात्पर्य — ' प्रमाता को अथवा अन्त.करण को स्वर्ग या मोक्ष की प्राप्ति होना संभव नहीं । अतः उस के लिए प्रयास कौन करेगा ? प्रमाता विनष्ट होते हैं, अन्तःकरण को मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता तथा अन्त.-करण बद्ध भी नहीं है, फिर मोक्ष किसे प्राप्त होता है ? आगम और युक्ति

१ ज्ञानोत्पत्तौ । २ कर्मेन्द्रियवत् । ३ स्वर्गादिप्राप्तिर्न । ४ अन्त करणस्य ।

ततो वेदान्तपक्षेण मोक्षादीनामसंभवः ।
तद्धेतुतत्त्वविद्यादेरभावाच्छास्त्रगुक्तितः ॥

[५६. आत्मन सर्वगतत्वाभावः ।]

ननु प्रमातृणां तथा स्वभावत एव भेदोऽस्तु तेषामनन्तत्वाङ्गीकारात् ।
तथा चोक्तम्—

अत एव हि विद्वत्सु मुच्यमानेषु रंततम् ।

ब्रह्माण्डोद्गर्जीवानामनन्तत्वाद्दृश्यता ॥ इति ।

तथा तेषामनन्तत्वेन प्रतिशरीरं भेदेषु सर्वेषां सर्वगतत्वमेव, न शरीर-
मात्रत्वं नापि वटवृणिकामात्रत्वम् । तथा हि । आत्मा सर्वगतः द्रव्यत्वे
सत्यमूर्तत्वात् आकाशवदिति नैयायिकादयः प्रत्यवातिष्ठिपन् । तत्र मूर्तत्वं
नाम किमुच्यते । अथ रूपादिमत्त्वं मूर्तत्व तत्प्रतिषेधस्वरूपं रूपादि-
रहितत्वममूर्तत्वमिति चेत् तदा द्रव्यत्वे सति रूपादिरहितत्वादित्युक्तं
स्यात् । तथा च मनोद्रव्येण हेतोरनेकान्तः स्यात् । तत्र द्रव्यत्वे सति
रूपादिरहितत्वस्य सद्भावेऽपि सर्वगतत्वाभावात् । ननु असर्वगतद्रव्य-
परिमाणं मूर्तत्व तत्प्रतिषेधेन सर्वगतद्रव्यपरिमाणममूर्तत्वमिति चेत्
तदा द्रव्यत्वे सति सर्वगतत्वादित्युक्तं स्यात् । तथा च साध्यसमत्वेन

के अनुसार मोक्ष के कारण तत्त्वज्ञान का वेदान्त मत में अभाव है अतः
उस के अनुसरण से मोक्ष की प्राप्ति संभव नहीं है ।’

५६. आत्मा सर्वगत नहीं है — नैयायिकों के मत में
जीवों का भेद स्वाभाविक है तथा जीवों की सत्या अनन्त है । कहा
भी है — ‘ ब्रह्माण्ड में अनन्त जीव है इसी लिए विद्वानों के सतत मुक्त
होते रहने पर भी ब्रह्माण्ड सूना नहीं होता ।’ किन्तु वे सभी जीवों को
सर्वगत मानते हैं — शरीर से मर्यादित अथवा वटवृज जैसा सूक्ष्म नहीं
मानते । उन का कथन है कि आत्मा आकाश के समान अमूर्त द्रव्य
है अतः वह सर्वगत है । किन्तु यह अनुमान सदोष है । अमूर्त का
तात्पर्य रूप आदि से रहित होना है । मन भी रूप आदि से
रहित है किन्तु सर्वगत नहीं है । अतः अमूर्त और सर्वगत होने में
नियत सम्बन्ध नहीं है । असर्वगत द्रव्य का आकार ही मूर्तत्व

१ नैयायिकमते मनस अणुपरिमाणत्वम् ।

स्वरूपासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् । ननु आत्मा सर्वगतः नित्यत्वादाकाश-
चदिति चेन्न । हेतोः परमाणुभिर्व्यभिचारात्^१ । अथ तद्व्यवच्छेदार्थममूर्-
तत्वे सति नित्यत्वादिति विशेषणमुपादीयत इति चेन्न । तथा आप्यादि-
परमाणुगतरूपादिभिर्व्यभिचारात् । तेषाममूर्तत्वे सति नित्यत्वसद्भावेऽपि
सर्वगतत्वाभावात् । अथ तद्व्यवच्छेदार्थममूर्तत्वे सति नित्यद्रव्यत्वा-
दिति विशेष्यमुपादीयत इति चेन्न । तत्राप्यमूर्तत्वे सतीति कोर्थः । रूपादि-
रहितत्वे सतीति विवक्षितं सर्वगतत्वे सतीति वा । प्रथमपक्षे मनसा
हेतोर्व्यभिचारः स्यात्^२ । द्वितीयपक्षे विशेषणासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् ।
अथ आत्मा सर्वगतः स्पर्शादिरहितत्वात् आकाशचदिति चेन्न । गुणक्रिया-
भिर्हेतोर्व्यभिचारात् । अथ तद्व्यवच्छेदार्थं स्पर्शरहितद्रव्यत्वादित्युच्यत
इति चेन्न । घटपटादिकार्यद्रव्याणामुत्पन्नप्रथमसमये स्पर्शादिरहितत्वेन
हेतोर्व्यभिचारात् । अथ तद्व्यवच्छेदार्थं सदा स्पर्शरहितद्रव्यत्वादित्युच्यत

है — सर्वगत द्रव्य का आकार अमूर्तत्व है यह कथन भी योग्य
नहीं । इस प्रकार तो सर्वगत होना और अमूर्त होना एकार्थक होगा
अतः एक को दूसरे का कारण बतलाना व्यर्थ होगा । आत्मा आकाश के
समान नित्य है अतः सर्वगत है यह कथन उचित नहीं । परमाणु नित्य
हैं किन्तु सर्वगत नहीं हैं । आत्मा अमूर्त और नित्य है अतः आकाश के
समान सर्वगत है यह कथन भी निरापद नहीं है — जलादि परमाणुओं
के रूपादि गुण अमूर्त और नित्य हैं किन्तु वे सर्वगत नहीं हैं । आत्मा
अमूर्त नित्य द्रव्य है — इस प्रकार सुधार करने से भी यह अनुमान
निर्दोष नहीं होता । मन अमूर्त है किन्तु सर्वगत नहीं है । आत्मा
स्पर्शादि से रहित है अतः आकाश के समान सर्वगत है यह कथन भी
सदोष है । गुण और क्रिया भी स्पर्शादि से रहित होती हैं किन्तु सर्व-
गत नहीं होती । आत्मा स्पर्शादिरहित द्रव्य है यह कहने से भी यह
अनुमान निर्दोष नहीं होता । न्यायमत के अनुसार घट, पट आदि सभी
कार्य द्रव्य उत्पत्ति के प्रथम क्षण में स्पर्शादि से रहित ही होते हैं किन्तु

१ परमाणुना नित्यत्वेऽपि सर्वगतत्वाभावः । २ मनसो रूपादिरहितत्वे सति
नित्यद्रव्यत्वेऽपि सर्वगतत्वाभावः ।

इति चेन्न । तथापि हेतोर्मनसा व्यभिचारात्^१ । अथ तद्व्यवच्छेदार्थं मनोन्यत्वे सति सदा स्पर्शरहितद्रव्यत्वादित्युच्यत इति चेन्न । तथापि हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् ।

तत् कुत इति चेत् पादाभ्यां गच्छामि पाणिभ्यामाहरामि चक्षुर्भ्यां पश्यामि श्रोत्राभ्यां शृणोमि पादे मे वेदना शिरसि मे वेदना जठरे मे सुखं ज्ञाताहं सुख्यहं दुःख्यहम् इच्छाद्वेषप्रयत्नवानहम् इत्यहमहमिकया शरीरमात्रे एवाहं नतो बहिर्नास्मीति निर्दुष्टमानसप्रत्यक्षेण स्वयमेव निश्चितत्वात् । यदि शरीराद् बहिरप्यस्ति तर्हि स्वविशेषगुणविशिष्टतया^२ तथा प्रतीयेत । अथ यत्र शरीरेन्द्रियान्तःकरणसंबन्धस्तत्र मानसप्रत्यक्षेणात्मा तथा प्रतीयते नान्यत्रेति चेत् तर्हि सकलवनस्पतित्रसमृगपशुपक्षिदेवना-रकमनुष्यशरीरादिष्वयमात्मा मानसप्रत्यक्षेण तथा प्रतीयेत । तत्तच्छरीरेन्द्रियान्तःकरणवत् तेषामपि^३ स्वात्मना संयोगसद्भावात् । ननु तेषां स्वात्मना संयोगेऽपि स्वकीयत्वाभावात् तत्र तथा न प्रतीयत

वे सर्वगत नहीं होते । आत्मा सर्वदा स्पर्शादिरहित द्रव्य है यह सुधार भी पर्याप्त नहीं है । मन सर्वदा स्पर्शादिरहित है, किन्तु सर्वगत नहीं है ।

मन का अपवाद कर के भी यह अनुमान सफल सिद्ध नहीं होगा क्योंकि इस का साध्य प्रतीतिविरुद्ध है । मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ आदि जितनी भी आत्मविषयक प्रतीति है वह अपने शरीर में ही होती है — बाहर नहीं होती । यदि आत्मा का अस्तित्व बाहर भी होता तो ऐसी प्रतीति भी वहा होती । जहा शरीर, इन्द्रिय तथा अन्तःकरण का सम्बन्ध है वहाँ आत्मविषयक प्रतीति होनी है — अन्यत्र नहीं होती यह उत्तर भी समाधानकारक नहीं है । मनुष्य, पशु, पक्षी, वनस्पति आदि सभी जीवों के शरीर, इन्द्रिय, अन्तःकरण हैं, यदि एक आत्मा इन सब में व्यापक — सर्वगत है तो इन सब को एक आत्मा की प्रतीति होनी चाहिए । एक आत्मा इन सब में व्यापक होने पर भी उस का उन शरीरों आदि में स्वकीयत्व नहीं होता अतः उन में एक आत्मा की प्रतीति नहीं होती यह उत्तर भी पर्याप्त नहीं है । प्रश्न होता है कि इस आत्मा का यह

१ मनसः सदा स्पर्शरहितत्वेऽपि सर्वगतत्वाभावः ।

२ बुद्धिसुखदुःखादि ।

३ सकलवनस्पतित्रसादिशरीरेन्द्रियान्तःकरणानाम् ।

इति चेत् तर्हि एतच्छरीरेन्द्रियान्तःकरणानां स्वकीयत्व कौतस्कुतम् । स्वकीयादृष्टकृतत्वात् स्वकीयत्वमिति चेत् तर्हि तददृष्टस्यापि स्वकीयत्वं कौतस्कुतम् । स्वकीयशरीरेन्द्रियान्त करणव्यापारेण कृतत्वादिति चेत् तर्हि इतरेतराश्रयः । अथ तच्छरीरादिकं प्राक्तनस्वकीयादृष्टकृतं तदपि प्राक्तनस्वकीयशरीरादिकृतमित्याद्यङ्गीकारान्नेतरेतराश्रय इति चेन्न । तच्छरीरादिसततेरदृष्टादिसंततेश्च अविशेषेण सर्वात्मसंबन्धे स्वकीयत्वानुपपत्तेः । स्वस्मिन् समवेतादृष्टादयः स्वकीया इति समवायात् स्वकीयत्वं भविष्यतीति चेन्न । तस्य नित्यसर्वगतैकत्वेन सर्वात्मसाधारणत्वात् तन्नियामकत्वानुपपत्तेः । तस्मादात्मनां सर्वगतत्वाङ्गीकारे शरीरेन्द्रियान्तःकरणानामदृष्टादीनां च स्वकीयपरकीयत्वविभागोपायाभावेन स्वात्मा सर्वत्र तथा प्रतीयते । न चैवं प्रतीयते । तस्मात् स्वस्य सर्वगतत्वाभावो मानसप्रत्यक्षेणैव निश्चीयत इति कालात्ययापदिष्टो हेत्वाभासो निश्चितस्यात् । एतेन आत्मा सर्वगत अनणुत्वे सति नित्यद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सति निरवयवद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सत्यखण्डद्रव्यत्वात् नित्यत्वे सति द्रव्यानारम्भकद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सत्यकारणकद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सत्य-

शरीर स्वकीय है यह निश्चय कैसे होना है ? अपने अदृष्ट से निर्मित शरीर स्वकीय कहलाना है यह उत्तर भी पर्याप्त नहीं । प्रश्न होता है कि अपना अदृष्ट किसे कहा जाय ? अपने शरीर से किया हुआ अदृष्ट अपना है यह कहें तो परस्पराश्रय होगा — अदृष्ट के स्वकीय होने से शरीर स्वकीय माना और शरीर के स्वकीय होने से अदृष्ट स्वकीय माना । मूल प्रश्न यह है जब सभी अदृष्ट और सभी शरीरों में कोई आत्मा सम्बन्धित है — व्यापक है तब किसी एकही शरीर या अदृष्ट को उस का स्वकीय क्यों माना जाय ? जिस आत्मा से जिस अदृष्ट और शरीर का समवाय सम्बन्ध है वह उस का स्वकीय है यह कथन भी ठीक नहीं । समवाय भी नित्य, सर्वगत, तथा एक है अतः किसी एक आत्मा का किसी एक शरीर से समवाय द्वारा सम्बन्ध मानना उचित नहीं — समवाय का सम्बन्ध सभी आत्माओं से है । अतः आत्मा यदि सर्वगत है तो किसी एक ही शरीर में उस की प्रतीति होती है, अन्यत्र नहीं होती इस तथ्य का कोई स्पष्टीकरण नहीं होता । अतः आत्मा को सर्वगत

कार्यद्रव्यत्वात् अनणुत्वे सत्यवयवैरनारब्धद्रव्यत्वात् आकाशवद्वित्याद्यनुमानानि निरस्तानि वेदितव्यानि । निर्दृष्टमानसप्रत्यक्षेण स्वात्मनः सर्वगतत्वाभावस्य निश्चितत्वेन तेषां हेतूनां कालात्ययापद्रिष्टत्वाविशेषात् ।

[५७. सर्वगतत्वे संसारायुक्तता ।]

अथ धर्माधर्मौ स्वाश्रयसंयुक्तक्रियाहेतु^१ एकद्रव्यसमवेतक्रियाहेतु^२-गुणत्वात् प्रयत्नवदिति चेन्न । हेतोः प्रतिवाचसिद्धत्वात् । कथम् । जैनैर्धर्माधर्मयोर्द्रव्यत्वसमर्थनात् ।

अपि च । आत्मनः सर्वगतत्वे जन्ममरणव्यवस्था स्वर्गनरकादिगमनव्यवस्था च नोपपत्तीपद्यते । तथा हि । उत्पद्यमानशरीरे प्राग् तत्राविद्यमानस्यात्मनः प्रवेशो जन्म, आयु परिश्रयात् प्रागुपात्तशरीरादात्मनो मानना प्रतीतिविरुद्धं है । इसी लिए आत्मा नित्य द्रव्य है, निरवयव है, अणुण्ड है, द्रव्यों का आरम्भ न करनेवाला द्रव्य है, कारणरहित है, कार्यरहित है, अत्रयों से आरब्ध नहीं है आदि कारण भी आत्मा को सर्वगत सिद्ध नहीं कर सकते ।

५७. सर्वगत आत्मा का संसरण असंभव है—धर्म और अधर्म ऐसे गुण हैं जो एक द्रव्य में समवेत क्रिया के हेतु हैं अतः प्रयत्न के समान वे आत्मा से संयुक्त शरीर की क्रिया के हेतु हैं (—अतः जहां धर्म, अधर्म हैं वहां आत्मा भी होना चाहिए, धर्म, अधर्म सभी जगह हैं अतः आत्मा भी सर्वगत है) यह कथन भी उचित नहीं । यह धर्म और अधर्म को गुण माना है किन्तु हमारे मत से वे द्रव्य हैं । अतः इस अनुमान का आधार ही गलत है ।

आत्मा को सर्वगत मानने से संसार का सभी वर्णन अयुक्त सिद्ध होता है । एक शरीर में आत्मा प्रवेश करता है यही जन्म है, उस शरीर को छोड़कर आत्मा बाहर जाता है यही मरण है, छोड़े हुए शरीर

१ धर्माधर्मयोराश्रय आत्मा तेन सह संयुक्त शरीर तस्य क्रिया ता प्रति हेतु । नैयायिक धर्माधर्मयो गुणत्व प्रतिपादयति कुत द्रव्यगुणयोः सयोगप्रतिपादनार्थं, जैनस्तु द्रव्यत्वं प्रतिपादयति अतः सयोगो न भवति । २ एक द्रव्यं शरीरं तत्र समवेता क्रिया तस्या हेतुरात्मा ।

निर्गमनं मरणं, ततो निर्गतस्योपरिष्ठादसंख्यातयोजनपर्यन्तमुत्क्षेपणं स्वर्गमनम् अधस्तादसंख्यातयोजनपर्यन्तमवक्षेपणं नरकगमनमित्यादिक सर्वमात्मनः सर्वगतत्वे न जाघट्यते । कुतः सर्वेषामात्मनां सर्वत्र सर्वदा सर्वात्मना सद्भावात् । अथ तत् सर्वं मा भूदिति चेन्न ।

अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ॥

(महाभारत, वनपर्व ३०-२८)

इति त्वयैव निरूपितत्वात् ।

अथादृष्टविशिष्टान्त करणस्यैव जन्ममरणव्यवस्था स्वर्गनरकादिग-
मनव्यवस्था जन्तुरिति व्यपदेशश्च बोध्यत इति चेन्न । प्रमाणतर्कैर्बाधि-
तत्वात् । तथा हि । वीतं करणं नादृष्टविशिष्टम् अनात्मत्वात् अचेतनत्वात्
विशेषगुणरहितत्वात् कालवर्तं । असर्वगतत्वात् सक्रियत्वात् अणुपरिमा-
णत्वात् परमाणुवत् । ज्ञानकरणत्वात् दुःखत्वात् इन्द्रियत्वात् अनित्यत्वात्

से असंख्यात योजन ऊपर जाकर आत्मा स्वर्ग में पहुचता है तथा नीचे जाने से नरक में पहुचता है । यदि आत्मा सभी जगहों में है तो इन सब जन्म, मरण, स्वर्ग, नरक के कथन को कुछ अर्थ नहीं रहेगा । इस के प्रतिकूल न्यायमन में इन का अस्तित्व मान्य किया है । जैसे कि कहा है — ‘ यह प्राणी अज्ञानी है तथा अपने सुखदुःख का स्वामी नहीं है । ईश्वर की प्रेरणानुसार वह स्वर्ग में या नरक में जाता है । ’

जन्म, मरण, स्वर्ग, नरक ये सब अदृष्ट से विशिष्ट अन्तःकरण के होते हैं — आत्मा के नहीं यह कथन संभव नहीं । अन्तःकरण कालके समान अचेतन है, आत्मा नहीं है, विशेष गुणों से रहित है अतः वह अदृष्ट से विशिष्ट नहीं हो सकता । अन्तःकरण परमाणु के समान सक्रिय है, अणु आकार का है, सर्वगत नहीं है तथा चक्षु के समान अनित्य है, इन्द्रिय है, दुःखरूप है एवं ज्ञान का साधन है अतः वह अदृष्ट से विशिष्ट नहीं हो सकता । अन्तःकरण को न्याय मत में नित्य माना है किन्तु यह उचित नहीं । अन्तःकरण चक्षु के समान ज्ञान का साधन, इन्द्रिय तथा दुःखरूप है अतः वह अनित्य सिद्ध होता है । इन्हीं अनुमानों को दूसरे रूप में भी रखा जा सकता है — अदृष्ट प्रयत्न के समान आत्मा का

चक्षुर्वत् । अथ अनित्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । अनित्यं मनः ज्ञानकरणत्वात् दुःखत्वात्^१ इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वदिति तत्सिद्धेः। अदृष्टं वा न मनोविशेषणम्^२ आत्मविशेषगुणत्वात् प्रयत्नवत् सुखदुःखनिमित्तकारणत्वात् इन्द्रियविषयवत् । वीतं करणं न देहान्तरमेति ज्ञानकरणत्वात् दुःखत्वात् इन्द्रियत्वात् अनित्यत्वात् चक्षुर्वत् । अदृष्टं वा स्वयं देशान्तरं न गच्छति निष्क्रियत्वात् निष्क्रियद्रव्याश्रितत्वात्^३ अद्रव्यत्वात् गुणत्वात् बुद्धिवत् । अथ अदृष्टस्य गमनाभावेऽपि सर्वत्र विद्यमानत्वात् तत्र तत्र फलजनकत्वमिति चेत् न । नादृष्टं स्वाश्रयव्याप्यवृत्ति विभुविशेषगुणत्वात् आत्मविशेषगुणत्वात् प्रयत्नवदिति वाधितत्वात् । ननु विभुविशेषगुणत्वेऽपि व्याप्यवृत्तित्वे को विरोध इति चेत् ' विभुविशेषगुणानामसमवायिकारणानुरोधाद्^४ देशनियम' इति स्वागमविरोधः। वीतं करणं न जन्ममरणव्यवस्थाभाक् नित्यत्वात् विशेषगुणरहितत्वात् कालवत्, अणुपरिमाणत्वात् परमाणुवत् । वीतं

विशेष गुण है तथा इन्द्रियविषय के समान सुखदुःख का निमित्तकारण है अतः वह मन का विशेष नहीं हो सकता । मन ज्ञान का साधन है, इन्द्रिय है, दुःखरूप है तथा अनित्य है अतः चक्षु आदि के समान वह भी दूसरे शरीर को प्राप्त नहीं हो सकता । अदृष्ट भी स्वयं दूसरे स्थान को नहीं जा सकता क्यों कि वह निष्क्रिय है, निष्क्रिय द्रव्य (आत्मा) पर आश्रित है, द्रव्य नहीं है, बुद्धि के समान गुण है । इस पर नैयायिक उत्तर देते हैं कि अदृष्ट एक स्थान से दूसरे स्थान को नहीं जाता किन्तु वह सर्वत्र विद्यमान होता है अतः दूसरे स्थान में फल दे सकता है । किन्तु यह उत्तर सदोष है । अदृष्ट प्रयत्न के समान आत्मा का विशेष गुण है तथा व्यापक का विशेष गुण है अतः वह अपने आश्रय (आत्मा) को व्याप्त कर नहीं रहता । अदृष्ट की वृत्ति आत्मव्यापी नहीं होती इस विषय में नैयायिकों ने ही कहा है — ' व्यापक के विशेष गुण असमवायी कारण के अनुसार विशिष्ट स्थान में नियमित होते हैं ।' अतः अदृष्ट सर्वव्यापी नहीं हो सकता । नैयायिकों के ही कथना-

१ मनः दुःखरूपम् । २ मनो न अदृष्टवत् । ३ निष्क्रियद्रव्यमात्मा । ४ गुणा सर्वे असमवायिकारणम् अतः व्याप्यवृत्ति न, व्याप्यवृत्ति तु समवायिकारण यथा मृतपिण्डो घटस्य ।

करणं न भोक्तृ ज्ञानरहितत्वात् अचेतनत्वात् अणुपरिमाणत्वात् परमाणु-
वत्, ज्ञानकरणत्वात् दुःखत्वात् इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत् इति । एवं लिङ्ग-
शरीरस्यापि^१ अदृष्टविशिष्टत्वादिकं न संभवति । तथा हि लिङ्गशरीरं नादृष्ट-
विशिष्टं शरीरत्वात् मूर्तत्वात् सावयवत्वात् स्पर्शादिमत्त्वात् पार्थिवशरीर-
वत् इत्यादिक्रमेण यथासंभवं प्रयोगाः कर्तव्याः । तयोस्तत् सर्वसंभवे^२
आत्मपरिकल्पनावैयर्थ्यप्रसंगात् ।

अथवा आत्मपरिकल्पनायामपि ततो भिन्नस्यान्तःकरणस्य जन्म-
मरणस्वर्गनरकादिप्राप्तिस्तत् फलभुक्तिश्च यदि स्यात् तदा आत्मनः
संसारित्वं न स्यात् । ननु तदन्तःकरणसंयोगादात्मनः संसारित्वमिति
चेत् तर्हि मुक्तात्मनामपि तदन्तःकरणसंयोगसद्भावात्^३ संसारित्वं
प्रसज्यते । ननु यस्य जीवस्यादृष्टेन यदन्तःकरणसंयोगो विधीयते तदन्तः-
करणसंयोगात् तस्य जीवस्यैव संसारित्वं नान्यस्येति चेन्न । सर्वपा-
मात्मनां सर्वगतत्वे नित्यत्वे च सर्वमनोद्रव्याणामपि नित्यत्वे च सर्वपा-
मात्मनां सर्वान्तःकरणैः सर्वदा संयोगसद्भावात् । यस्यादृष्टेन यदन्तः-
करणसंयोगो विधीयते तदन्तःकरणसंयोगात् तस्य जीवस्यैव संसारित्वं

नुसार मन नित्य है, अणु आकार का है तथा विशेष गुणों से रहित है
अतः काल एव परमाणु के समान मनको भी जन्म, मरण नहीं हो सकते।
मन ज्ञानरहित, अचेतन तथा अणु आकार का है अतः परमाणु के समान
वह भी भोक्ता नहीं हो सकता। मन के समान लिंगशरीर में भी अदृष्ट
से युक्त होना, जन्म, मरण आदि सभव नहीं हैं। लिंगशरीर मूर्त है,
सावयव है, स्पर्श आदि से सहित है, पार्थिव है अतः वह अदृष्ट से युक्त
नहीं हो सकता। यदि मन या लिंगशरीर के जन्म, मरण आदि माने
जाते हैं तो आत्मा की कल्पना व्यर्थ होती है।

अथवा आत्मा की कल्पना करने पर भी वह संसारी नहीं होगा,
मनही संसारी होगा। मन के संयोग से आत्मा को संसारी माना जाता
है यह कथन भी ठीक नहीं। मन का संयोग मुक्त आत्मा में भी सभव है
किन्तु मुक्त आत्मा संसारी नहीं होते। जीव के अदृष्ट से जिस मन का
संयोग होता है उसी मन के संयोग से वह जीव संसारी होता है यह

१ जैनमते कर्मणशरीरम् । २ अतः करणलिङ्गशरीरयोः स्वर्गगमननरकादिसर्वसंभवे ।
३ व्यापकस्य आत्मनः अन्तःकरणमुक्तेः पुंसि वर्तते व्यापकत्वात् ।

नान्यस्येति विभागोपायाभावात् । तस्मादात्मनः कर्मोदयात् संसारित्व-
मिच्छता जन्ममरणस्वर्गनरकादिप्राप्तिस्तत्फलभुक्तिश्च तस्यैवात्मनोऽभ्यु-
पगन्तव्या । ततश्च आत्मा सर्वगतो न भवतीति निश्चीयते । तथा हि ।
आत्मा सर्वगतो न भवति जन्ममरणस्वर्गनरकादिप्राप्त्यन्यथानुपपत्तेः ।
तथा आत्मा सर्वगतो न भवति द्रव्यत्वस्यावान्तरसामान्यवत्त्वात्^१ अश्रा-
वणविशेषगुणाधिकरणत्वात्^२, शरीरात्मसंयोगसंयोगित्वात् शरीरवत्,
अस्मदादिमानसप्रत्यक्षग्राह्यत्वात् सुखादिवत्, ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात्^३
मनोवत्^४ ।

[५८. मनस. विभुत्वाभावः ।]

ननु मनोवदिति साध्यविकलो दृष्टान्तः, भाट्टपक्षे मनोद्रव्यस्य ज्ञाना-
समवाय्याश्रयत्वेऽपि असर्वगतत्वाभावात् । कुतः । भाट्टैर्मनोद्रव्यस्य

कथन भी ठीक नहीं । जब न्याय मत में सभी आत्मा सर्वगत और नित्य माने हैं तथा सभी मन भी नित्य माने हैं तो सब आत्माओं का सब मनों से संयोग मानना ही होगा । एक आत्मा का मन से संयोग होता है और दूसरे का नहीं होता ऐसा भेद करने का कोई कारण नहीं है । तात्पर्य — यदि आत्मा को कर्मोदय से ससारी मानना हो तो जन्म, मरण, स्वर्ग, नरक आदि आत्मा के ही होते हैं ऐसा मानना चाहिए । यह तभी संभव है जब आत्मा सर्वगत न होकर शरीर-मर्यादित होगा । आत्मा सर्वगत नहीं हो सकता क्यों कि वह द्रव्यत्व से भिन्न सामान्य (आत्मत्व) से युक्त है, ऐसे विशेष गुणों से युक्त है जो श्रवणेन्द्रिय से ज्ञात नहीं होते, शरीर के संयोग से युक्त है, सुख आदि के समान हमें मानस प्रत्यक्ष से ज्ञात होता है तथा मन के समान ज्ञान का असमवायी आश्रय है ।

५८ मन विभु नहीं है—उपर्युक्त अनुमान में आत्मा के सर्व-
गत न होने में मन का जो उदाहरण दिया है उस पर भाट्ट मीमांसक
आपत्ति करते हैं । उनके कथनानुसार मन ज्ञान का असमवायी आश्रय तो

१ आत्मा आत्मत्वसामान्यवान् । २ विशेषगुणाधिकरणत्वात् इत्युक्ते आकाशेन
व्यभिचार तद्द्रव्यपोहार्थम् अश्रावणरूपोपादानम् । ३ ज्ञानमेव असमवायिकारणम् ।
४ मनोऽपि ज्ञानासमवाय्याश्रयम् अतः सर्वगत न ।

विभुत्वाङ्गीकारात् । तथा हि । मनोद्रव्यं सर्वगतं सदा स्पर्शरहितद्रव्यत्वात् आकाशवदिति चेत् तदयुक्तम् । हेतोः प्रतिवाद्यसिद्धत्वात् । तत् कुत इति चेत् जैनानां मते मनो द्विविधं द्रव्यमनो भावमनश्चेति । तत्र द्रव्यमनो हृदयान्तर्भागो अष्टदलपद्मवदाकारेण श्रोत्रादिवच्छरीरावयवत्वेन तिष्ठति । तस्य स्पर्शरहितद्रव्यत्वाभावादसिद्धत्वं हेतोः स्यात् । भावमनसोऽपि नोइन्द्रियावरणक्षयोपशमरूपस्य नोइन्द्रियज्ञानरूपस्य^१ वा द्रव्यत्वाभावेन सदा स्पर्शरहितद्रव्यत्वादित्यसिद्धो हेत्वाभासः स्यात् ।

किं च । न मनः सदा स्पर्शरहितद्रव्यं ज्ञानकरणत्वात् दुःखत्वात् इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वदिति प्रयोगाच्च असिद्धत्वसमर्थनम् । ननु मनो विभु सर्वदा विशेषगुणरहितद्रव्यत्वात् कालवदिति चेन्न । तस्यापि प्रतिवाद्यसिद्धत्वाविशेषात्^२ । अथ मनो विभु नित्यत्वे सति द्रव्यानारम्भकद्रव्यत्वात् आकाशवदिति चेन्न । नित्यत्वे सतीति विशेषणस्यापि प्रतिवाद्यसिद्धत्वात्^३ । ननु मनो विभु ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात् आत्मवदिति चेन्न ।

है किन्तु सर्वगत है । मन सर्वदा स्पर्शरहित द्रव्य है अतः आकाश के समान सर्वगत है यह उन का अनुमान है । किन्तु यह अनुमान युक्त नहीं । हमारे मत में मन दो प्रकार माना है — द्रव्यमन तथा भावमन । इन में द्रव्यमन हृदय के अन्तर्भाग में स्थित आठ पाखुडियों के कमल के आकार का शरीर का अवयव है — यह कान आदि अवयवों के समान स्पर्शादिसहित है अतः उसे स्पर्शरहित नहीं कहा जा सकता । दूसरा भावमन नोइन्द्रियावरण के क्षयोपशम अथवा नोइन्द्रियज्ञान के स्वरूप का है — वह द्रव्य नहीं है अतः स्पर्शरहित द्रव्य शब्द से उस का प्रयोग नहीं हो सकता ।

मन चक्षु आदि के समान ज्ञान का साधन, दु खरूप, इन्द्रिय है अतः वह स्पर्शादिरहित नहीं हो सकता । मन काल के समान विशेष गुणोंसे रहित द्रव्य है अतः व्यापक है यह कथन भी ठीक नहीं । मन विशिष्ट आकार से युक्त है यह अभी कहा है अतः वह विशेष गुणोंसे रहित नहीं है । मन नित्य है और द्रव्य का आरम्भ न करनेवाला द्रव्य है अतः व्यापक है यह कथन भी ठीक नहीं । मन नित्य है यह प्रति-

१ नोइन्द्रिय मन । २ जैनमते मनसः पद्मदलाकारत्वात् । ३ जैनमते मनसो नित्यत्व न ।

दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात् । आत्मनो विभुत्वाभावस्येदानीमेव प्रमाणतः समर्थितत्वात् । किं च । मनोद्रव्यस्य विभुत्वे आत्ममनःसंयोगस्य इन्द्रियान्तःकरणसंयोगस्यापि सर्वदा सद्भावात् बुद्ध्यादिकं सर्वं सर्वदा स्यात् । न चैवम् । तस्मान्मनो विभु न भवति द्रव्यत्वावान्तरसामान्यवत्त्वात् शरीरवत्, ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात् आत्मवदिति । ननु आत्मनो विभुत्वात् दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वमिति चेन्न । प्रागनन्तरमेवानेकप्रमाणैरात्मनोऽसर्वगतत्वस्य समर्थितत्वात् ।

[५९ आत्मन. असर्वगतत्वसमर्थनम् ।]

तथात्मा असर्वगतः स्यात् क्रियावत्त्वात् परमाणुवदिति । ननु आत्मनो विभुत्वात् क्रियावत्त्वमसिद्धमिति चेन्न । तद्विभुत्वग्राहकप्रमाणानां प्रागेव निराकृतत्वात् । तस्यैव स्वर्गनरकादिगमनसमर्थनेन क्रियावत्त्वस्यापि निरूपितत्वाच्च । ननु आत्मनोऽसर्वगतत्वे अनित्यत्वं प्रसज्यते । तथा हि ।

वादी (जैनों) को मान्य नहीं अतः यह अनुमान सदोष है । मन ज्ञान का असमवायी आश्रय है अतः आत्मा के समान व्यापक है यह अनुमान भी ठीक नहीं । आत्मा व्यापक नहीं यही अब तक सिद्ध कर रहे हैं अतः उस के उदाहरण से मन को व्यापक कहना युक्त नहीं । मन को व्यापक मानने में अन्य दोष भी हैं । यदि मन व्यापक है तो आत्मा और मन का संयोग तथा मन और इन्द्रियों का संयोग सर्वदा होना चाहिए — तदनुसार बुद्धि आदि का कार्य सर्वदा होना चाहिए । किन्तु ऐसा होता नहीं है । द्रव्यत्व से भिन्न सामान्य (मनस्त्व) से युक्त होना एव ज्ञान का असमवायी आश्रय होना ये मन के व्यापक न होने के प्रमाण हैं । अतः मन अव्यापक सिद्ध होता है ।

५९. आत्मा सर्वगत नहीं है—आत्मा के सर्वगत न होने का प्रकारान्तर से भी समर्थन करते हैं । आत्मा क्रियायुक्त है — स्वर्ग, नरक आदि में गमन करता है — अतः परमाणु के समान वह भी असर्वगत है । आत्मा व्यापक है अतः क्रियायुक्त नहीं यह कथन ठीक नहीं — आत्मा व्यापक नहीं है यही अब तक सिद्ध कर रहे हैं । आत्मा को

१ यथा आत्मना सह मन संयोगि तथा अन्येन्द्रियाण्यपि इति मनसः नित्यत्वे सति अन्येन्द्रियाणामपि नित्यत्वमस्तु को विरोध ।

आत्मा अनित्यः असर्वगतत्वात् पटादिवदिति चेन्न । आप्यादिपरमाणु-
गुणैर्हेतोर्व्यभिचारात्^१ । अथ तत्परिहारार्थम् असर्वगतद्रव्यत्वादिति निरू-
प्यत इति चेन्न । तथापि परमाणुभिर्हेतोर्व्यभिचारात्^२ । अथ तद्रव्यपो-
हार्थम् अनणुत्वे सत्यसर्वगतद्रव्यत्वादिति कथ्यत इति चेन्न । भूभुवन-
भूधरादिभिर्हेतोर्व्यभिचारात्^३ । अथ तेषामपि सावयवत्वेन अनित्यत्वं
प्रसाध्यत इति चेन्न । तस्य पूर्वमेव निराकृतत्वात् । अपि च वाद्यसिद्धो
हेत्वाभासः स्यात् । कुत । नैयायिकादिभिरात्मनः असर्वगतत्वानङ्गी-
कारात् । अपसिद्धान्तश्च ।

ननु इदं मया प्रमाणत्वेन न प्रतिपाद्यते किंतु प्रसंवासाधनत्वेन ।
तथा हि । प्रसिद्धव्याप्यव्यापकयोर्हि^४ व्याप्याङ्गीकारेण व्यापकाङ्गीकार-
प्रसङ्गं प्रसंग इति प्रसंगसाधनस्य लक्षणम् । तथा च स्तम्भकुम्भादिषु
अनणुत्वे सत्यसर्वगतद्रव्यत्वम् अनित्यत्वेन व्याप्तं दृष्ट्वा तदनणुत्वे
सत्यसर्वगतद्रव्यत्वं व्याप्यं यद्यात्मद्रव्येऽप्यङ्गीक्रियते तर्हि अनित्यत्वं
व्यापकमप्यङ्गीकतं व्यमिति व्याप्याङ्गीकारेण व्यापकाङ्गीकार आपाद्यते
इति चेत् तदयुक्तम् । तस्योत्कर्षसमजातित्वेन असद्द्रूपणत्वात् । कथ-

असर्वगत माने तो बल आदि के समान वह अनित्य सिद्ध होगा — यह
नैयायिकों की आपत्ति है । किन्तु यह उचित नहीं । न्याय मन में ही
जलादि परमाणुओं के गुणों को नित्य भी माना है और असर्वगत भी
माना है । असर्वगत द्रव्य अनित्य होते हैं यह कथन भी सदोष होगा —
परमाणु असर्वगत द्रव्य हैं किन्तु नित्य हैं । परमाणु का अपवाद करें तो
भी पृथ्वी, पर्वत आदि असर्वगत हैं और नित्य हैं अत उपर्युक्त अनुमान
सदोष ही रहेगा । पृथ्वी आदि सावयव हैं अत. अनित्य हैं यह कथन
पहले ही गलत सिद्ध किया है ।

नैयायिक आत्मा को असर्वगत तो नहीं मानते हैं किन्तु यदि
वैसे माना तो क्या आपत्ति होगी यह बतला रहे हैं — प्रसंगसाधन के
रूप में प्रयोग कर रहे हैं । स्तम्भ, कुम्भ आदि परमाणु-भिन्न असर्वगत
द्रव्य अनित्य हैं यह देख कर वे कहते हैं कि आत्मा भी असर्वगत द्रव्य

१ आप्यादिपरमाणुगुणानाम् असर्वगतत्वेऽपि नित्यत्व प्रतिपादयति । २ परमाणूनाम्
असर्वगतत्वेऽपि नित्यत्वमस्ति । ३ भूभुवनादीनाम् अनणुत्वे सति असर्वगतद्रव्यत्वेऽपि
नित्यतास्ति । ४ अन्वये साधन व्याप्यं साध्य व्यापकमिष्यते ।

मिति चेत् 'दृष्टान्ते दृष्टस्यानिष्टधर्मस्य दार्ष्टान्तिके योजनमुत्कर्षसमाजातिः' इति वचनात् । तद् यथा । अनित्यः शब्दः कृतकत्वात् पटवदित्युक्ते पटे तावदनित्यत्वम् अश्रावणत्वेन व्याप्तं तदनित्यत्वं व्याप्यं शब्देऽपि यद्यङ्गीक्रियते तर्ह्यश्रावणत्वं व्यापकमप्यङ्गीकर्तव्यमिति तस्योदाहरणम् । एतेन आत्मा मूर्तोऽनित्यः सावयवश्च अनणुत्वे सति क्रियावत्त्वात् तथा अनणुत्वे सति असर्वगतद्रव्यत्वात् संहरणविसर्पणवत्त्वात् पटादिवदित्यादिकं निरस्तम् । वाद्यसिद्धापसिद्धान्तोत्कर्षाणामत्रापि समानत्वात् । तस्मादात्मन सर्वगतत्वाभाव प्रमाणत एव निश्चितः स्यात् ।

[६०. आत्मनः अणुत्वनिषेधः ।]

ननु^१ आत्मनस्तथा सर्वगतत्वाभावोऽस्तु तदस्माभिरप्यङ्गीक्रियते तस्याणुपरिमाणत्वाभ्युपगमात् । तथा हि । आत्मा अणुपरिमाणाधिकरणः ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात् मनोवदिति अपरः कश्चिदचूचुदत् । सोऽप्यतत्त्वज्ञ एव । मनोद्रव्यस्याणुपरिमाणाधिकरणत्वाभावेन दृष्टान्तस्य साध्यविकल-

होगा तो अनित्य होगा । किन्तु इस प्रकार दृष्टान्त का कोई गुण दार्ष्टान्त में आवश्यक मानना दोषपूर्ण है — इसे उत्कर्षसमाजाति कहते हैं । इसी का दूसरा उदाहरण देते हैं । शब्द वस्त्र के समान कृतक है अतः अनित्य है यह अनुमान है । यहा वस्त्र यह दृष्टान्त अश्रावण है — कान से उस का ज्ञान नहीं होता । किन्तु इस से शब्द को भी अश्रावण मानें तो यह दोषपूर्ण होगा । अनः आत्मा असर्वगत होगा तो अनित्य होगा आदि कथन निरुपयोगी है । इसी प्रकार आत्मा असर्वगत होगा तो मूर्त होगा, सावयव होगा, क्रियायुक्त होगा, संकोचविस्तार से युक्त होगा आदि आपत्तिया भी सदोष होगी । तात्पर्य — आत्मा सर्वगत नहीं है यही प्रमाणसिद्ध तथ्य है ।

६० आत्मा अणुमात्र नहीं है—वेदान्तपक्ष के कोई दार्शनिक आत्मा को सर्वगत न मान कर अणु आकार का मानते हैं । उन का कथन है कि आत्मा मन के समान ज्ञान का असमवायी आश्रय है अनः वह मन के समान अणु आकार का सिद्ध होता है । किन्तु यह कथन अयोग्य है । मन अणु आकार का नहीं है क्योंकि वह चक्षु आदि के

त्वात् । तत् कथमिति चेदुच्यते । मनो नाणुपरिमाणं ज्ञानकरणत्वात्
इन्द्रियत्वात् दुःखत्वात् चक्षुर्वदित्यनुमानात् ।

हिदि होदि हु दच्चमणं वियसियअट्टच्छदारविंदं वा ।

अंगोवंगुदयादो मणवग्गणखंददो णियमा ॥^१

(गोम्मटसार, जीवकाण्ड ४४३)

इति वचनाच्च ।

आत्मनो अणुपरिमाणत्वे पादाभ्यां गच्छामि पाणिभ्यामाहरामि
चक्षुर्भ्यां पश्यामि श्रोत्राभ्यां शृणोमि पादे मे वेदना शिरसि मे वेदना
जठरे मे सुखमिति बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियाङ्गोपाङ्गेषु युगपदनुसंधानं न
स्यात्^२ । अथ यथा एकस्मिन् देशे एको राजा प्रादेशिकत्वेनैकत्र स्थित्वा
स्वकीयवार्ताहरैः स्वदेशे इष्टानिष्टप्राप्यादिकं युगपत् ज्ञात्वा सुखदुःखादि-
कमपि युगपत् प्राप्नोति तथा एकस्मिन्नपि देहे एक एव जीवः प्रादेशिक-
त्वेनैकत्र स्थित्वा स्वकीयवार्ताहरैर्बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियैरिष्टानिष्टप्राप्यादिकं
युगपत् ज्ञात्वा सुखदुःखादिकमपि युगपत् प्राप्नोतीति चेत् तदसत् ।
तत्रत्यवार्ताहराः^३ पृथक् सचेतनाः अत एव राजानं प्रत्यागत्य वार्ता

समान ज्ञान का साधन है, इन्द्रिय है तथा दुःखरूप है । इस विषय में
आगम का वचन भी है — ' हृदय मे द्रव्यमन होता है । यह फूले हुए
आठ पाखुडियों के कमल जैसा होता है । अगोपाग नाम कर्म के उदय
से मनोवर्गणा के स्कन्धों से यह बनता है । '

यदि आत्मा अणु आकार का होता तो मैं पावसे चलता हूँ, हाथ
से लेता हूँ, आखों से देखना हूँ आदि भिन्न भिन्न प्रतीति एक समय
न होती । इस के उत्तर में वेदान्तियों का कथन है — जैसे कोई राजा
एक स्थान पर बैठकर अपने वार्ताहर जगह जगह नियुक्त करता है
तथा उन से भिन्न भिन्न समाचार मिलने पर उसे एक साथ सुख और
दुःख का अनुभव होता है उसी प्रकार जीव एक प्रदेश में रह कर
विभिन्न इन्द्रियों द्वारा इष्ट-अनिष्ट को जानता है और सुखदुःख को प्राप्त
करता है । किन्तु यह कथन अनुचित है । राजा के वार्ताहर सचेतन

१ हृदि भवति स्फुट द्रव्यमन विकसित-अष्टपत्रकमल वा साङ्गोपाङ्गकर्मोदयात्
मनोवर्गणासमूहात् निष्पन्ना भवति । २ सर्वस्मिन् शरीरे सचेतनावष्टब्धम् अनुसंधानं न
अस्ति स्यात् चानुसंधानम् । ३ राजसमीपस्थ ।

विज्ञापयितुं समर्थाः। अत्रत्यास्तु? वार्ताहरा बुद्धीन्द्रियकर्मन्द्रियाङ्ग/पाङ्गः सचेतना वा स्युरचेतना वा। सचेतनाश्चेदेकं शरीरं बहुभिश्चेतयितृभिर्जीवैरधिष्ठितं स्यात्। तथा च भिन्नाभिप्रायैर्बहुभिर्जीवैः प्रेरितं शरीरं सर्वद्विक्रियमुन्मथ्येत अक्रियं वा प्रसज्येत। अपि च। बुद्धीन्द्रियकर्मन्द्रियशिरोजठराद्यङ्गोपाङ्गाः सर्वेऽपि सचेतनाश्चेदात्मा अणुपरिमाणाधिकरणो न स्यात् अपि तु शरीरपरिमाणाधिकरण एव म्यात्। अथ ते? अचेतनाश्चेत् तर्हि वार्ताहरा इवागत्य जीवं प्रतीष्टानिष्टप्राप्त्यप्राप्त्यादिकं विज्ञापयितुमसमर्था एव अचेतनत्वान् नखरोमादिवत्। किं च। बुद्धीन्द्रियकर्मन्द्रियशिरोजठराद्यङ्गोपाङ्गानां जीवावस्थितप्रदेशं प्रति गमनाभावस्य प्रत्यक्षेण निश्चितत्वात् तेषां वार्ताहरत्वेन तं प्रति इष्टानिष्टप्राप्त्यप्राप्त्यादिविज्ञापनं न जाघटीत्येव। ननु तेषां जीवावस्थितप्रदेशं प्रति गमनाभावेऽपि जीवः स्वयमेव बुद्धीन्द्रियकर्मन्द्रियशिरोजठराद्यङ्गोपाङ्गान्युपेत्य तत्र तत्र प्राप्ताप्राप्तमिष्टानिष्टसाधनादिकं ग्रात्वा निर्विंशतीति चेन्न। सर्वाङ्गीणसुखस्य

और भिन्नभिन्न होते हैं अन. वे राजा के पास पहुंच कर समाचार दे सकते हैं, किन्तु इन्द्रिय और अणोपाग सचेतन नहीं हैं। यदि वे सचेतन हों तो एक ही शरीर में कई सचेतनों के - जीवों के अस्तित्व से दुःखस्या होगी - वे अलगअलग क्रिया करे तो शरीर भग्न हो जायगा अथवा निष्क्रिय होगा। दूसरे, ये सब अवयव सचेतन मानने का तात्पर्य आत्मा को ही शरीरव्यापी मानना होगा। यदि इन्द्रिय आदि अचेतन हैं तो वे जीव को इष्ट-अनिष्ट का ज्ञान करायें यह संभव नहीं है - वे नख, केश आदि की तरह इस कार्य में असमर्थ हैं। दूसरे, इन्द्रिय अपने प्रदेश से जीव के प्रदेश तक नहीं जाते यह प्रत्यक्ष से ही सिद्ध है। इन्द्रिय जीव के स्थान तक नहीं जाते किन्तु जीव ही इन्द्रियों के स्थान तक पहुंच कर इष्ट-अनिष्ट का ज्ञान कर लेता है यह कथन भी अनुचित है। ऐसा मानने पर सब शरीर में एक साथ सुख या दुःख का अनुभव संभव नहीं होगा। सब शरीर में एक साथ सुख या दुःख का अनुभव नहीं होता यह कथन भी ठीक नहीं। कलाकुशल सुन्दर स्त्री के आलिङ्गन द्वारा

दुःखस्य वा युगपदुत्पत्तिपरिज्ञानानुभवासंभवात् । अथ सर्वाङ्गेषु युगपत् सुखं नोत्पद्यते दुःखमपि युगपत् सर्वाङ्गेषु नोत्पद्यते इति चेन्न । हावभाव-विलासविभ्रमशृङ्गारभङ्गीसुरूपसुरेखावत्सकलकलाप्रौढकफप्रकृति सम-प्रमाणश्यामाङ्गिन्याः समालिङ्गनसमयेषु युगपत्समुत्पन्नसर्वाङ्गीणसुखस्य स्वानुभवप्रत्यक्षप्रसिद्धत्वात् । तथा शिशिरकाले प्रातस्समये तडागादिशीत-जलमवगाह्य वह्निर्निर्गतस्य शीतवातोपघातेन युगपत् समुत्पन्नसर्वाङ्गीण-दुःखस्यापि स्वानुभवमानसप्रत्यक्षप्रसिद्धत्वात् । तस्माज्जीवोऽणुपरिमा-णाधिकरणोऽपि न भवति । तत्प्रसाधकप्रमाणाभावात् । अपि तु शरीर-नामकर्मोदयजनितस्थूलसूक्ष्मशरीरमात्रपरिमाणाधिकरण एव पारिजे-ष्यादवतिष्ठते । तत्र सर्वत्रैव पादाभ्यां गच्छामि पाणिभ्यामाहरामि चक्षुर्भ्यां पश्यामि श्रोत्राभ्यां शृणोमि ज्ञाताहं सुखदुःखदुःखदुःखदुःखदुःखदुःखदुःख-प्रयत्नवानहमित्यहमहमिकया निर्दुःखस्वानुभवमानसप्रत्यक्षेण प्रतीयमान-त्वात् । तथा आत्मा अणुपरिमाणो न भवति स्ववर्तमानावासे युगपत् सर्वत्र स्वासाधारणगुणाधारतया उपलभ्यमानत्वात् घटाद्यन्तर्गतप्रदी-पभासुराकारवत् । तथा आत्मा अणुपरिमाणो न भवति ज्ञातृत्वात् भोक्तृ-त्वात् प्रयत्नवत्त्वात् सुखवत्त्वात् दुःखित्वात् व्यतिरेके परमाणुवदिति^१ ।

सब शरीर में एक साथ सुख का अनुभव होता है तथा शिशिरऋतु में ठंडे पानी में नहाने पर हवा के आघात से सब शरीर में एक साथ दुःख का अनुभव होता है — ये बातें प्रत्यक्ष प्रमाण से ही स्पष्ट हैं । अतः जीव को अणु आकार का मानना भी उचित नहीं है । शरीरनाम-कर्म के उदय से जैसा स्थूल या सूक्ष्म शरीर होता है उतना ही जीवका आकार होता है । मैं चलता हूँ, लेता हूँ, देखता हूँ — आदि आत्मा-विषयक प्रतीति पूर्ण शरीर में होती है अतः जीव शरीरव्यापी सिद्ध होता है । जिस तरह घट में दीपक का प्रकाश सर्वत्र समान रूप से प्रतीत होता है उसी तरह शरीर में सर्वत्र अपने अभाधारण गुणों का आधार जीव प्रतीत होता है अतः जीव शरीरव्यापी है । जीव ज्ञाता है, भोक्ता है, सुखदुःख तथा प्रयत्न से युक्त है — ये सब बातें परमाणु में नहीं होतीं अतः जीव अणु आकार का नहीं है ।

१ सुखदुःखादि । २ यस्तु अणुपरिमाणो भवति स ज्ञाता न भवति यथा परमाणुः इत्यादि ।

[६१. सामान्य सर्वगतत्वाभावः ।]

यथा आत्मन सर्वगतत्वम् अणुपरिमाणत्वं च नोपपत्नीपद्यते तथा सामान्यस्यापि सर्वगतत्वं^१ शून्यत्वं^२ च न जाघट्यत इति निरूप्यते । तथा सत्ताद्रव्यत्वगुणत्वक्रियात्वादिजातीनां^३ सर्वत्र सर्वगतत्वे सकलव्यक्तिषु^४ व्यक्त्यन्तराले च सर्वासां जातीनामुपलम्भः स्यात् । न चोपलभ्यते । तस्मात् सर्वत्र सर्वगतत्वाभाव एव । तथा हि । भावसामान्यं सर्वत्र सर्वगतं न भवति सकलमूर्तिमत्द्रव्यसंयोगरहितत्वात् गन्धवत् । अय सामान्यस्य सकलमूर्तिमत्द्रव्यसंयोगरहितत्वमसिद्धमिति चेन्न । सामान्यं सकलमूर्तिमत्द्रव्यसंयोगि न भवति महापरिमाणानधिकरणत्वात् गन्धवदिति प्रमाणसद्भावात् । ननु सामान्यस्य महापरिमाणानधिकरणत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । सामान्यं महापरिमाणाधिकरणं न भवति अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् परतन्त्ररूपत्वात् रूपवदिति प्रमाणसद्भावात् । तथा सामान्यं सर्वत्र सर्वगतं न भवति महापरिमाणानधिकरणत्वात्

६१. सामान्य सर्वगत नहीं है—अब तक यह स्पष्ट किया कि जीव सर्वगत या अणु आकार का नहीं है । इसी प्रकार सामान्य भी सर्वगत या शून्यरूप नहीं हो सकता यह अब स्पष्ट करते हैं । यदि सत्ता, द्रव्यत्व, गुणत्व, क्रियात्व आदि जातिया सर्वगत होतीं तो सभी व्यक्तियों में तथा व्यक्तियों के बीच के प्रदेश में उनकी प्रतीति होती । ऐसी प्रतीति नहीं होती अतः जातिया सर्वगत नहीं हैं । भाव-सामान्य (अस्तित्व) सर्वगत नहीं है क्यों कि गन्ध आदि के समान यह सब मूर्त द्रव्यों के संयोग से रहित है । सामान्य महान् परिमाण का नहीं है अतः वह सब मूर्त द्रव्यों के संयोग से युक्त नहीं है । सामान्य द्रव्य नहीं है, आश्रित है तथा परतन्त्र है अतः वह रूप आदि के समान ही असर्वगत है — महान् परिमाण का नहीं है ।

इस पर वैशेषिकों का कथन है कि सामान्य सर्वत्र सर्वगत नहीं होता — अपनी सब व्यक्तियों में वह विद्यमान प्रतीत होता है अतः उसे सर्वगत कहते हैं । किन्तु यह कथन उचित नहीं । सब व्यक्तियों में

१ नैयायिकमते । २ बौद्धमते । ३ सत्तासामान्य द्रव्यसामान्य इत्यादि ।

४ गोमहिषाश्वघटपटादिव्यक्तिषु ।

अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् रूपादिवदिति च प्रमाण-
सद्भावात् सामान्यं सर्वत्र सर्वगतं न भवतीति निश्चीयते ।

ननु अत एव स्वव्यक्तिसर्वगतत्वमङ्गीक्रियते सर्वेषां सामान्यानां
स्वव्यक्तिसंघद्भत्वेन प्रतीयमानत्वादिति चेन्न । व्यक्तीनां लोके सर्वत्र सद्भावेन
तत्सर्वगतत्वेऽपि सर्वसर्वगतपक्षाद्विशेषात् । किं च । स्वव्यक्तिर्भर्व-
गतत्वे स्वव्यक्तीनामन्तरालेऽपि तत् सामान्यमुलपलभ्येत । न चोपलभ्यते,
तस्मादन्तराले नास्तीति निश्चीयते । ननु अन्तराले व्यञ्जकव्यक्तीनाम-
भावान्नोपलभ्यते न त्वसत्त्वादिति चेन्न । वीतं सामान्यं व्यक्त्यन्तराले
असदेव आश्रितत्वेनैव प्रतीयमानत्वात् रूपवदिति प्रमाणसद्भावात् ।
व्यक्त्यन्तराले सामान्यस्य सद्भावे सामान्यानामनाश्रितत्वेनावस्थान-
प्रसंगाच्च । सामान्यं नित्यद्रव्यम् अनाश्रितत्वेनावस्थितत्वात् आकाशवत् ।
किं च । व्यक्त्युत्पत्तौ तत्र स्थितं सामान्यं समवैति अन्यस्मादागतं वा
व्यक्त्या सहोत्पद्यमानं वा । प्रथमपक्षे व्यक्त्युत्पत्तेः पूर्वं सामान्यस्य अना-
श्रितत्वं स्यात् । तथा च सामान्यं नित्यद्रव्यम् अनाश्रितत्वात् परमाणुव-

व्याप्त होना तथा सर्वत्र व्याप्त होना इन में भेद करना उचित नहीं क्यों
कि व्यक्तिया सर्वत्र होती हैं । सामान्य अपनी सब व्यक्तियों में व्याप्त है
यह मानने पर भी यह प्रश्न बना रहता है कि उन व्यक्तियों के बीच के
प्रदेश में उस की प्रतीति क्यों नहीं होती ? उस प्रदेश में व्यक्तिया नहीं
होती अतः सामान्य प्रतीत नहीं होता किन्तु फिरभी उस का अस्तित्व
वहा होता ही है यह कथन भी ठीक नहीं । व्यक्तिया जहा नहीं होतीं
वहा सामान्य का अस्तित्व मानने पर सामान्य आश्रित होता है यह
न्याय-मत का कथन गलत सिद्ध होगा । यदि सामान्य आश्रयरहित भी
रह सकता हो तो न्याय-मत के ही अनुसार वह नित्य द्रव्य सिद्ध होगा —
नित्य द्रव्यों को छोड़कर छहों पदार्थ आश्रित ही होते हैं यह उन का
मत है ।

इस विषय का प्रकारान्तर से विचार करते हैं । जब कोई व्यक्ति
उत्पन्न होती है तो उसी प्रदेश का सामान्य उस से सम्बद्ध होता है
अथवा दूसरे प्रदेश से वहा आता है अथवा व्यक्ति के साथ सामान्य भी

दित्यतिप्रसज्यते । अथ अन्यस्माद्गतं समर्चतीति चेत् तर्हि सामान्यस्य सक्रियत्वमङ्गीकृतं स्यात् । तथा च सामान्यमसर्वगतद्रव्यं सक्रियत्वात् मेघादिवदित्यतिप्रसज्यते । अथ व्यक्त्या सहोत्पद्यमानं समर्चति चेत् तर्हि सामान्यमनित्यम् उत्पद्यमानत्वात् विद्युदादिवदित्यतिप्रसज्यते । अथ सर्वोऽप्यतिप्रसंगः अङ्गीक्रियत इति चेन्न । अपसिद्धान्तापातात् । तथा व्यक्तिनाशे तद्गतं सामान्यं तत्रैव तिष्ठति अन्यत्र गच्छति व्यक्त्या सह विनश्यति वा । प्रथमपक्षे सामान्यस्यानाश्रितत्वादतिप्रसंगः^१ स्यात् । द्वितीयपक्षे सक्रियत्वेन असर्वगतद्रव्यत्वादतिप्रसंगः^२ स्यात् । तृतीयपक्षे सामान्यस्यानित्यत्वादतिप्रसंगः^३ स्यात् । तस्मात् सामान्यं स्वव्यक्ति-सर्वगतमपि नोपपत्नीपद्यते । तथा 'हि । सामान्यं व्यक्तिव्यतिरिक्तं^३ न भवति तदन्यत्वेनाप्रतीयमानत्वात्^४ व्यक्तिस्वरूपवत् । तथा पटोऽयं पटोऽयमित्यनुगतप्रत्यय नित्यव्याप्येकवस्तुविषयो न भवति । प्रतिपिण्डं कृत्स्न-

उत्पन्न होता है ? व्यक्ति की उत्पत्ति के पहले भी वहा सामान्य का अस्तित्व मानें तो सामान्य आश्रयरहित सिद्ध होगा — तदनुसार उसे नित्य द्रव्य मानना होगा । दूसरे प्रदेश से सामान्य वहा आता है यह कहें तो सामान्य सक्रिय सिद्ध होगा । जो सक्रिय होते हैं वे मेघ आदि पदार्थ सर्वगत नहीं होते अतः सामान्य भी सर्वगत नहीं हो सकेगा । सामान्य व्यक्ति के साथ उत्पन्न होता है यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि तब सामान्य विजली आदि के समान अनित्य सिद्ध होगा । इसी प्रकार व्यक्ति के विनष्ट होने पर उस का सामान्य वहीं बना रहता है अथवा कहीं दूसरी जगह जाता है अथवा विनष्ट होता है ? यदि सामान्य वहीं बना रहता है तो वह आश्रयरहित अतएव नित्य द्रव्य सिद्ध होगा । यदि वह दूसरी जगह जाता है तो सक्रिय अतएव असर्वगत होगा । यदि नष्ट होता है तो अनित्य सिद्ध होगा । इन सब पक्षों के विचार से स्पष्ट होता है कि सामान्य को अपनी व्यक्तियों में सर्वगत मानना भी सदोप है ।

१ नित्यद्रव्यत्व स्यात् । २ अनित्यत्व स्यात् । ३ व्यक्तेः पृथग् न भवति ।

४ व्यक्ति विना ।

स्वरूपपदार्थग्राहित्वात्^१ व्यक्तिविषयप्रत्ययवत् । तथा षटोऽयं षटोऽयमित्यनुगतप्रत्ययः नित्यव्याप्येकवस्तुविषयो न भवति अनुगतप्रत्ययत्वात् सदृशेष्वेव प्रवर्तमानत्वात् गेहोऽयं गेहोऽयमित्यनुगतप्रत्ययवदिति । ततश्च केनचित् सादृश्यव्यतिरेकेणापरं सामान्यं नास्त्येव । समानाभिधान-समानप्रत्ययसमानव्यवहारगोचराः समानाः, समानानां भावः सामान्यं, सदृशानां भावः सादृश्यमिति निरुक्तेः । केनचिदेकेन धर्मेण समानत्व-सद्भावस्यैव सामान्यत्वात् । ननु अनुगतैकसामान्याभावे घटगवादि-शब्दानां संकेतो न योयुज्यते व्यक्तीनामानन्त्येन संकेतयितुमशक्यत्वा-दिति चेन्न । यो य कश्चन एवंविधपृथुतुध्नोदराद्याकारः पदार्थः स सर्वोऽपि घटशब्दवाच्य इति जानीहि, यो यः कश्चन एवंविधसास्नादिमान् पदार्थः स सर्वोऽपि गोशब्दवाच्य इति जानीहि इति संकेतयितुं शक्यत्वात् राशिग्रहादिशब्दसंकेतवत् ।

सामान्य व्यक्ति से भिन्न नहीं होता क्यों कि व्यक्ति से पृथक् रूप में सामान्य की प्रतीति नहीं होती । 'यह वस्त्र है' यह प्रतीति उस पूरे पदार्थ को देख कर होती है अतः इस प्रतीति का कारण कोई नित्य, व्यापक एक विषय (षट्त्व सामान्य) नहीं है । भिन्न भिन्न वस्त्रों को देख कर उन की सदृशता का ज्ञान होता है — वह किसी एक नित्य व्यापक (सामान्य) का ज्ञान नहीं होता । भिन्न पदार्थों में समान-शब्द, समान ज्ञान तथा समान व्यवहार होने से उन्हें समान कहते हैं — समान होना ही सामान्य है — इस से भिन्न वह कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । यदि सब व्यक्तियों में एक सामान्य न हो तो एक शब्द से उन का बोध नहीं होगा क्यों कि व्यक्तिया अनन्त होती हैं — यह आपत्ति भी उचित नहीं । किसी घट का आकार देख कर ऐसा बड़ा गोल आकार जिस का होगा उसे घट कहते हैं ऐसा संकेत हो सकता है — इस के लिए सब घट देखने की जरूरत नहीं । इसी प्रकार सास्ना आदि अवयवों से युक्त प्राणी गाय होता है ऐसा संकेत हो सकता है । राशि, ग्रह आदि शब्दों के संकेत भी इसी प्रकार होते हैं । अतः शब्दप्रयोग के लिए सब व्यक्तियों में एक सामान्य का अस्तित्व जरूरी नहीं है ।

१ षटोऽयम् इति अनुगतप्रत्यय सामान्यग्राह्यो भवति चेत् तर्हि-प्रतिषट् सकलस्वरूपग्राही न भवति कुत एक सामान्यम् एकस्मिन् घटे स्थित भवति तदा दृश्यते च घटं प्रति सकलस्वरूपग्राहित्वम् ।

[६२. सामान्यसमवाययोः नित्यत्वनिरामः ।]

तथा सामान्यस्य नित्यत्वमपि न घोभ्रयते। तथाहि। सामान्य-
मनित्यम् उत्पत्तिविनाशवत्त्वात् पटादिवदिति। ननु सामान्यस्य
उत्पत्तिविनाशवत्त्वमसिद्धमिति चेन्न। सामान्यं स्वाश्रयोत्पत्तौ उत्पद्यते
आश्रितत्वात् अद्रव्यत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् पटरूपादिवदिति। तथा
सामान्यं स्वाश्रयविनाशाद् विनश्यति परतन्त्रैकरूपत्वात् आश्रितत्वात्
अद्रव्यत्वात् गन्धवदिति सामान्यस्य नित्यत्वमपि न जाघटीति। ननु
अद्रव्यत्वादिति हेतोः समवायेन व्यभिचारात् ततः साध्यसिद्धिः^१।
कुतः। समवायस्य अद्रव्यत्वसद्भावेऽपि स्वाश्रयविनाशाद् विनाशा-
भावात् स्वाश्रयोत्पत्त्या उत्पत्त्यभावाच्च। तदपि कुत। तस्य समवायस्य
नित्यत्वसर्वगतत्वैकत्वाभ्युपगमादिति चेन्न। समवायस्य नित्यत्वैकत्व
सर्वगतत्वानुपपत्तेः। तथा हि। समवायः नित्यो न भङ्गति असंख्या-
परिमाणत्वे^२ सति परतन्त्रैकरूपत्वात् रूपवत्। अथ समवायस्य पर-
तन्त्रैकरूपत्वमसिद्धमिति चेन्न। समवायः परतन्त्रैकरूपः आश्रितत्वात्
संबन्धत्वात् उत्पत्तिविनाशवत्त्वात् संयोगवदिति समवायस्य परतन्त्रैक-
रूपत्वसिद्धेः। ननु तथापि समवायस्य उत्पत्तिविनाशवत्त्वमप्यसिद्धमिति
चेन्न। समवायः स्वाश्रयोत्पत्तावुत्पद्यते परतन्त्रैकरूपत्वात् आश्रितत्वात्

६२. सामान्य का अनित्यत्व—सामान्य सर्वगत नहीं है उसी प्रकार नित्य भी नहीं है। सामान्य अपने व्यक्तियों पर आश्रित है, सामान्य द्रव्य नहीं है तथा परतन्त्र है अतः रूप, गन्ध आदि के समान व्यक्ति के उत्पन्न-विनष्ट होने पर सामान्य भी उत्पन्न-विनष्ट होता है।

(इसी प्रकार वैशेषिको ने) समवाय को द्रव्य न मानते हुए एक, नित्य तथा सर्वगत माना है — व्यक्ति के उत्पन्न-विनष्ट होने पर वे समवाय को उत्पन्न-विनष्ट नहीं मानते। किन्तु उन का यह मत योग्य नहीं है। समवाय संख्या एवं परिमाण से भिन्न है तथा परतन्त्र है अतः रूप आदि के समान उसे भी अनित्य मानना चाहिए। समवाय को परतन्त्र इस लिए कहा है कि वह द्रव्य आदि पर आश्रित है, वह एक सम्बन्ध है तथा उत्पत्ति-विनाश से युक्त है। समवाय जिस द्रव्य पर आश्रित है उस की उत्पत्ति के समय समवाय की उत्पत्ति तथा विनाश के समय समवाय का विनाश

१ अनित्यत्व साध्यम्। २ सख्यापरिमाणेनित्यगते वर्जयित्वा नित्यद्रव्यगता सख्या नित्यगत परिमाण नित्यम्।

रूपादिवत्, संबन्धत्वात् संयोगवत् । तथा समवाय स्वाश्रयविनाशाद् विनश्यति परतन्त्रैकरूपत्वात् आश्रितत्वात् संयोगवदिति समवायस्योत्पत्तिविनाशवत्त्वसिद्धेरनित्यत्वसिद्धिः । ननु संयोगस्य परतन्त्रैकरूपत्वासिद्धेः साधनविकलो दृष्टान्त इति चेन्न । संयोगः परतन्त्रैकरूपः गुणत्वात् आश्रितत्वात् रूपवदिति संयोगस्य परतन्त्रैकरूपत्वसिद्धेः ।

तथा समवायः सर्वगतो न भवति सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगरहितत्वात् पटवत् । ननु समवायस्य सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगरहितत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । समवायः सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगरहित महापरिमाणानधिकरणत्वात् पटादिवदिति तत्सिद्धेः । अथ समवायस्य महापरिमाणानधिकरणत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । समवायः महापरिमाणानधिकरणो न भवति अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् रूपादिवत् संबन्धत्वात् संयोगवदिति महापरिमाणानधिकरणत्वसिद्धेः । तथा समवायः सर्वगतो न भवति महापरिमाणानधिकरणत्वात् अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् रूपादिवत्, संबन्धत्वात् संयोगवदिति च । तथा समवायः एको न भवति सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगरहितत्वात् महापरिमाणानधिकरणत्वात् अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् रूपादिवत् संबन्धत्वात् संयोगवदिति समवायस्य नित्यत्वविभुत्वैकत्वानुपपत्तिरेव स्यात् । ननु सत्तासामान्यस्य परतन्त्रैकरूपत्वेऽप्यनेकत्वाभावादनैकान्तिको

मानना चाहिए क्यों कि समवाय आश्रित तथा परतन्त्र माना गया है । जिस तरह संयोग सम्बन्ध है, आश्रित है तथा परतन्त्र है उसी प्रकार समवाय भी है अतः संयोग के समान समवाय भी अनित्य — उत्पत्ति-विनाशयुक्त सिद्ध होता है ।

समवाय सर्वगत भी नहीं है क्यों कि वह सब मूर्त द्रव्यों के संयोग से रहित है — महान परिमाण का नहीं है । समवाय रूप आदि के समान आश्रित, परतन्त्र तथा अद्रव्य है (द्रव्य नहीं है) तथा वह संयोग के समान एक सम्बन्ध है अतः वह महान परिमाण का — सर्वगत नहीं है । इन्हीं कारणों से समवाय का एक होना भी संभव नहीं है । सत्ता-सामान्य (अस्तित्व) सब पदार्थों में है अतः वह परतन्त्र होने पर भी एक है — अनेक नहीं — यह कथन भी अनुचित है । सामान्य स्वयं द्रव्य नहीं है, परतन्त्र, आश्रित, सब मूर्त द्रव्यों के संयोग से रहित एवं

हेतुरिति चेश्च । सत्तासामान्यम् अनेकं भवति अद्रव्यत्वात् आश्रितत्वात् सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगरहितत्वात् महापरिमाणानधिकरणत्वात् पर-
तन्त्रैकरूपत्वात् रूपादिवदिति सत्तासामान्यस्यानेकत्वसिद्धेः । तथैवान्य-
सामान्यस्याप्यनेकत्वसिद्धिरिति नानैकान्तिको हेतुरिति निर्दुष्टेभ्यो
हेतुभ्यः समवायस्यानित्यत्वासर्वगतत्वानेकत्वसिद्धिरेव स्यात् ।

[६३. प्राभाकरसंमतसमवायस्वरूपनिषेधः ।]

ननु तथैव समवायस्यानित्यत्वमसर्वगतत्वमनेकत्वमस्तु, अस्माभिरपि
तथैवाङ्गीक्रियत इति प्राभाकराः प्रत्यवोचन् । तेऽप्ययुक्तिज्ञा एव । समवाय-
स्यानित्यत्वे उत्पत्तिसामग्र्या असंभवात्^१ । फुत इति चेत् समवायस्यो-
त्पत्तावुपादानसहकारिकारणानामसंभवात् । ननु अवयवावयवविप्रभृति-
समवायिभ्यां निमित्तकारणभूताभ्यां समवायः समुत्पद्यत इति चेश्च ।
भावरूपकार्याणां निमित्तकारणमात्रेण समुत्पत्तेरसंभवात् । तथा हि ।
विवादाध्यासितः संवन्धः^२ समवायिकारणमन्तरेण नोत्पद्यते भावत्वे
सति^३ कार्यत्वात् पटादिवत्, संवन्धत्वात् संयोगवत् । तथा विवादापन्नः

महान परिमाण से रहित है अतः सत्ता-सामान्य को भी अनेक (प्रत्येक
व्यक्ति में भिन्नभिन्न) ही मानना चाहिए । तात्पर्य — सामान्य तथा
समवाय दोनों को अनित्य, अव्यापक एवं अनेक मानना आवश्यक है ।

६३. प्राभाकर समवाय का निषेध—वैशेषिकों द्वारा माने हुए
समवाय के स्वरूप में उपर्युक्त सब दोष देख कर प्राभाकर मीमांसकों ने
समवाय को अनित्य, अव्यापक तथा अनेक माना है । किन्तु यह मत भी
योग्य नहीं है । समवाय यदि अनित्य है तो उस की उत्पत्ति के योग्य
कारण नहीं हो सकते — उपादान अथवा सहकारी कारणों का अभाव
होता है । अवयव, अवयवी आदि निमित्त कारणों से समवाय की उत्पत्ति
मानना उचित नहीं क्यों कि जो भावरूप कार्य हैं वे सिर्फ निमित्त
कारणों से उत्पन्न नहीं होते (उनकी उत्पत्ति में उपादानकारण होना
जरूरी है) । समवाय यदि पट आदि के समान भावरूप (वस्तुन

१ अनित्यत्वे सति उत्पत्तिमत्त्व भवति तदभाव । २ प्रभृतिशब्देन गुणगुणिनौ
क्रियाक्रियावन्तौ जातिव्यक्ती । ३ समवाय । ४ द्रव्यसामान्यविशेषसामान्यसमवायाः
इति पदार्थाः ।

संबन्धः असमवायिकारणं विना नोत्पद्यते भावत्वे सति कार्यत्वात् घटवत्, संबन्धत्वात् संयोगवदिति च। तथा वीतः संबन्धः निमित्तकारणमात्रान्नोत्पद्यते भावत्वे सति कार्यत्वात् पटादिवत् संबन्धत्वात् संयोगवत् इति च। समवायस्यानित्यत्वाङ्गीकारे उत्पत्तिसामग्र्या असंभवात् तस्य समवायस्याप्यसंभव एवेति न प्राभाकराङ्गीकारोऽपि श्रेयान्।

[६४. समवायस्वरूपासंभव.]

किं च। पराभ्युपगमेन समवायोऽस्तीत्यङ्गीकृत्य एतत् सर्वमुक्तम्। विचार्यमाणे तस्य समवायस्यैवासंभवात्। ननु अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः सामान्यविशेषयोः क्रियाक्रियावतोर्यः संबन्ध स समवाय इत्युररीकर्तव्यामेति चेत् तर्हि समवायिभ्यां^१ समवायः संबद्धः- सन् प्रवर्तते असंबद्धो वा। असंबद्धश्चेदनयोरयं^२ समवाय इति व्यपदेशानुपपत्तिरेव स्यात् असंबद्धत्वात् सहाविन्ध्यवदिति। अथ समवाय समवायिभ्यां संबद्धः सन् प्रवर्तते इति तर्हि स्वत संबन्धान्तरेण वा। अथ संबन्धान्तरेण संबद्धः सन् प्रवर्तते इति चेत् तदपि संबन्धान्तरं स्वसंबन्धिषु संबन्धान्तरेण संबद्धं सत् प्रवर्तते तदपि संबन्धान्तरं

विद्यमान) कार्य है और सयोग के समान एक सम्बन्ध है तो वह समवायी कारण के विना उत्पन्न नहीं हो सकता। इसी प्रकार इसकी उत्पत्ति में असमवायी कारण भी होना जरूरी है। सिर्फ निमित्त कारण से इसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः अनित्य रूप में समवाय का अस्तित्व मानना भी योग्य नहीं है।

६४ समवाय के स्वरूप का असंभवत्व—नैयायिक अथवा प्राभाकरों के कथनानुसार समवाय है यह मान कर उपर्युक्त चर्चा की है। किन्तु हमारा तात्पर्य यह है कि समवाय का अस्तित्व मानना ही व्यर्थ है। अवयव तथा अवयवी, गुण तथा गुणी, सामान्य तथा विशेष एक क्रिया तथा क्रियावान् इन में जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहा है। प्रश्न होता है कि अवयव आदि से समवाय सम्बद्ध होता है या असम्बद्ध होता है? यदि वह असम्बद्ध हो तो यह अवयव-अवयवी का सम्बन्ध है यह कथन निराधार होगा—जैसे सहाद्रि और विन्ध्याद्रि परस्पर

१ अवयवावयविभ्यां गुणगुणिभ्याम्। २ अवयवावयविनो।

संबन्धातरेण संबद्धं सत् स्वसंबन्धिषु प्रवर्तत इत्यनवस्था स्यात् । अथ समवायः समवायिभ्यां स्वतः संबद्धः एव प्रवर्तत इति चेत् तर्हि यथा समवायः समवायिषु स्वतः संबद्धः एव प्रवर्तत इति परिकल्प्यते तथा अवयवेषु अवयविनः गुणिषु गुणाः विशेषेषु सामान्यानि असर्वगतद्रव्येषु क्रियाश्च स्वतः एव संबद्धाः प्रवर्तन्ते । किं समवायपरिकल्पनया प्रयोजनम् । प्रयोगश्च । अवयविगुणसामान्यक्रियाः स्वाश्रयेषु स्वतः संबद्धा एव प्रवर्तन्ते आश्रितत्वात् परतन्त्रैकरूपत्वात् समवायवदिति अवयवावयवि-प्रभृतीनामन्यनिरपेक्षतया स्वभावसंबन्धः प्रमाणसिद्धः स्यात् ।

ननु 'अयुतसिद्धानामाधारार्थाधारभूतानां य इहेद्रं प्रत्ययहेतुः संबन्ध-स समवायः' (प्रगल्भादाभाष्य पृ ५८) । इति लक्षणलक्षितत्वात् समवा-योऽस्तीत्युरीकर्तव्यमिति चेत् न । तल्लक्षणस्य विचार्यमाणे असंभवदोष-दुष्टत्वात् । तथा हि । अयुतसिद्धानामिति कोऽर्थः । ननु पृथक् सिद्धाः युतसिद्धा इत्युच्यन्ते, अपृथक् सिद्धा अयुतसिद्धा इति कथ्यन्ते तेषामयुत-सिद्धानां संबन्धः समवाय इति चेन्न । अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः सामान्यविशेषयोः क्रियातद्वतो पृथक् पृथक् निष्पन्नत्वेन युतसिद्धत्वा-

असम्बद्ध हैं जैसे ही समवाय और अवयव आदि होंगे । यदि यह सम्बद्ध है तो स्वतः सम्बद्ध है या किसी दूसरे सम्बन्ध से सम्बद्ध है ? यदि दूसरे सम्बन्ध से सम्बद्ध हो तो उस दूसरे सम्बन्ध का समवाय से सम्बन्ध होने के लिए तीसरा सम्बन्ध मानना होगा तथा तीसरे सम्बन्ध का सम्बन्ध होने के लिए चौथा सम्बन्ध मानना होगा — यह अनवस्था दोष है । यदि समवाय का अवयव आदि से स्वतः सम्बन्ध मानें तो अवयव और अवयवी में, गुण और गुणी में, विशेष और सामान्य में तथा क्रिया और क्रियावान् में ही स्वतः सम्बन्ध मानने में क्या दोष है ? जैसे समवाय को आश्रित, परतन्त्र माना है जैसे ही गुण आदि को आश्रित, परतन्त्र मानने से कार्य हो जाता है । अतः अवयव, अवयवी आदि का सम्बन्ध स्वभावतः ही मानना चाहिए — समवाय पर अवलम्बित नहीं मानना चाहिए ।

समवाय का लक्षण वैशेषिक मत में इस प्रकार दिया है—आधार्य तथा आधारभूत अयुतसिद्ध पदार्थों में जो सम्बन्ध है, 'इस में यह है' इस प्रतीति

१ अवयवगुणिविशेषासर्वगतद्रव्येषु । २ समवायनिरपेक्षतया । ३ इह तन्तुषु अय पदः ।

दयुतसिद्धत्वासंभवात् । तथा हि । अवयवास्तन्तवः अंशुभ्यो निष्पन्नाः अवयवी पटस्तन्तुभ्यो निष्पन्न इति अवयवावयविनो पृथग् निष्पन्नत्वेन युतसिद्धत्वादयुतसिद्धत्वासंभव एव । तथा पटे रूपादयो गुणाः समवायिकारणात् पटात् असमवायिकारणेभ्यस्तन्तुगतरूपादिभ्यः कुविन्दकरव्यापारादिनिमित्तकारणाच्च निष्पन्नाः । पटादयो गुणिनोऽपि समवायिकारणेभ्यस्तन्तुभ्यः असमवायिकारणेभ्यस्तन्तुनामातानवितानरूपविशिष्टसंयोगेभ्यः कुविन्दकरव्यापारनिमित्तकारणाच्च निष्पन्नाः । इति गुणगुणिनो पृथग् निष्पन्नत्वेन युतसिद्धत्वाभावादयुतसिद्धत्वासंभव एव स्यात् । तथा सत्तादिसामान्यानां नित्यत्वेन सिद्धत्वात् द्रव्यादिविशेषाणां स्वकारणकलापात्रिष्पन्नत्वाच्च सामान्यविशेषयोरपि पृथक् निष्पन्नत्वेन युतसिद्धत्वात् अयुतसिद्धत्वासंभव एव स्यात् । तथा पटाद्यसर्वगतद्रव्यं तन्त्वाद्युपादानकारणादिना समुत्पद्यते पटादीनां क्रिया च पटाद्युपादानकारणादिना समुत्पद्यत इति क्रियातद्वतोरपि पृथग् निष्पन्नत्वेन युतसिद्धत्वादयुतसिद्धत्वासंभव एव स्यात् इति । किं च । अवयवावयविप्रभृतीनां भिन्नदेशभिन्नकालभिन्नकर्तृभिन्नोपादानादिकारणैर्निष्पन्नत्वाद्

का जो कारण है वही समवाय सम्बन्ध है । किन्तु यह लक्षण भी सदोष है । प्रश्न होता है कि अयुतसिद्ध पदार्थ किन्हीं कहा जाय ? जो अलग सिद्ध हैं वे युतसिद्ध हैं, जो अलग सिद्ध नहीं हैं वे अयुतसिद्ध हैं, यह कथन ठीक नहीं । गुण, गुणी, अवयव, अवयवी, सामान्य, विशेष तथा क्रिया, क्रियावान्, ये पृथक्-पृथक् निष्पन्न होते हैं तब उन्हें अयुतसिद्ध कैसे कहा जाय ? वल्ल अवयवी है वह तन्तुओं से बनता है, तन्तु अवयव हैं वे अंशुओं (रेशों) से बनते हैं — अतः इन की निष्पत्ति भिन्न भिन्न है । इसी प्रकार वल्ल गुणी है वह तन्तुओं से बना है तथा रूप आदि गुण हैं वे तन्तुओं के रूप आदि गुणों से बने हैं — अतः गुण और गुणी की निष्पत्ति भी भिन्न भिन्न है । इसी प्रकार सत्ता आदि सामान्य तो नित्य माने हैं तथा द्रव्य आदि विशेष अपने अपने कारणों से उत्पन्न माने हैं — अतः सामान्य और विशेष की निष्पत्ति भी भिन्न भिन्न है । इसी प्रकार वल्ल क्रियावान् है वह तन्तुओं से उत्पन्न हुआ है तथा वल्ल की क्रिया वल्ल से उत्पन्न हुई है—अतः क्रिया और क्रियावान की निष्पत्ति भी भिन्न भिन्न है । तात्पर्य—अवयव, अवयवी आदि को अयुतसिद्ध कहना योग्य

युतसिद्धत्वमेव स्यात् नायुतसिद्धत्वम् । तथाविधानामाधार्याधारभूताना^१-
मिहेदंप्रत्ययहेतुः संबन्धः समवायश्चेदिह भूतले घटस्तिष्ठति इह पटे
देवदत्त आस्ते इत्यादिप्रत्ययहेतुसंबन्धोऽपि समवायः स्यादित्यतिव्याप्तिः
समवायलक्षणस्य स्यात् । तस्मात् समवायलक्षणस्यानुपपत्तेः समवाय-
स्याप्यसंभव एव स्यात् ।

तथा आधार्यधारभूतानामिति कोऽर्थः । ननु आधारो नाम अधस्तन-
भागे अवस्थितं द्रव्यम् आधार्यास्तस्योपरि वर्तमानाः अवयविगुणसामान्य-
क्रियाः । तथा हि । इह तन्तुपु पटः, इह पटे रूपादय, इह पटेषु पटत्वं
सामान्यम्, इह पटे उत्क्षेपणादिक्रियाः प्रवर्तन्त इति आधार्याधारभावप्रती-
तिरिति चेन्न । तेषां भवदुक्ताधार्याधारभावाभावात् । कुत इति चेत् पट-
स्योपरितनभागेऽपि तन्तूनां सद्भावदर्शनात् अधोभागेऽपि पटस्य सद्भा-
वदर्शनात् । किं च । आतानवितानरूपेण विशिष्टसंयोगयुक्ततन्तूनामेव
पटाभिधानप्रत्ययव्यवहारगोचरत्वेन ततोऽतिरिक्तस्य पटस्थानुपलब्धेश्च,
तृणातिरिक्ततृणकूटानुपलब्धिवत् माषादिरिकराश्यनुपलब्धिवच्च । तथा^२
शाखासु वृक्ष इत्यत्रापि वृक्षस्याधोभागे शाखानामप्रतीतेः शाखानामुपरि
वृक्षस्याप्रतीतेश्च अवयवा आधाराः अवयविनः आधार्या इत्यनुपपत्तेः अव-

नही । अवयव, अवयवी आदि के उपादान कारण, कर्ता, देग तथा काल
भिन्न भिन्न होते हैं अत इन्हें युतसिद्ध ही कहना चाहिये—अयुतसिद्ध
नही । ' इसमें यह है ' इस प्रत्यय का कारण समवाय मानना भी दोषपूर्ण
होगा । जमीन में घट है, वख पर देवदत्त है आदि प्रत्यय भी होते हैं
किन्तु जमीन और घट में तथा वख और देवदत्त में समवाय नहीं
माना जाता ।

आधार्य और आधार में जो संबन्ध है वह समवाय है यह कथन
भी सदोष है । जो द्रव्य नीचे है वह आधार है तथा जो गुण आदि
ऊपर हैं वे आधार्य हैं अत तन्तुओं में वख है, वख में रूप आदि हैं,
वख में वखत्व है, वख में क्रिया है आदि व्यवहार होता है—यह कथन
उचित नहीं । वख और तन्तु में एक ऊपर और एक नीचे है यह नहीं
कहा जा सकता । सीधे-आडे विशिष्ट रूप में बुने हुए तन्तुओं को ही

१ पूर्वोक्ताना आवाराधेयत्व निराकृतम् । २ नैयायिकः ननु यथा इह तन्तुषु
अवयवभूतेषु पटः उच्यते तथा एवमपि उच्यते शाखासु अवयवभूतासु वृक्ष इत्यादि ।

यवावयविनोराधाराधार्यभावाभावो विभाव्यते । तथा जम्बीरमातुलिङ्गादि-
द्रव्येषु रूपरसगन्धस्पर्शानां मध्याधःपार्श्वभागेष्वपि सद्भावात् आधार्या
गुणा. आधारो द्रव्यम् इत्यप्यसंभवाद् गुणगुणिनोरप्याधार्याधारभावा-
भावो निश्चीयते । तथा जातिव्यक्तीनामपि^१ आधार्याधारभावो नोपपत्ती-
पद्यते । तन्मते जातीनां नित्यत्वेन अन्याश्रितत्वानुपपत्तेः । तथा हि ।
जातिरन्याश्रिता न भवति अगुणत्वे सति^२ नित्यत्वात् सर्वगतत्वाच्च
आकाशचदिति जातीनामन्याश्रितत्वानुपपत्तेः जातिव्यक्तीनामपि आधार्या-
धारभावाभावोऽनुमन्तव्यः । तथा पटादिद्रव्याणां मध्याध पार्श्वभागेषुऽपि
क्रियाप्रवर्तनाप्रतीतेराधार्याः क्रिया. पटादिद्रव्यमाधार इत्यनुपपत्तेः क्रिया-
तद्वतोरप्याधार्याधारभावाभावः स्यात् । अथ अधःपतनप्रतिबन्धहेतुरा-
धार इति चेन्न । तन्तूनां पटस्याधःपतनप्रतिबन्धकत्वाभावेन आधार-
त्वाभावप्रसंगात् । गुणजातिक्रियाणामपि गुरुत्वाभावेन अधःपतनासंभवाद्
गुणिव्यक्तिक्रियावतां तत्प्रतिबन्धकत्वानुपपत्त्याधारत्वाभावप्रसंगाच्च । ननु
पृथक्क्रियाप्रतिबन्धक आधार इति चेत् तथापि गुणजातिक्रियाणामद्रव्य-
त्वेन क्रियारहितत्वाद् गुणिव्यक्तिक्रियावतां तत् प्रतिबन्धकत्वाभावेन

वस्त्र कहा जाता है— तन्तुओं से सर्वथा भिन्न कोई वस्त्र नहीं होता,
घास की गड्डी घास से भिन्न नहीं होती उड्डका ढेर उड्ड से भिन्न
नहीं होता । वृक्ष अवयवी है, शाखाएं अवयव हैं इन में भी वृक्ष ऊपर है,
शाखाएं नीचे हैं यह कथन सभ्य नहीं है । जवीर, मातुलिंग आदि फलों
में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श ये गुण हैं—इन में भी फल ऊपर है, गुण नीचे
हैं यह कथन सभ्य नहीं है । न्यायमन में जाति (सामान्य) को नित्य माना
है—वह किसी पर आश्रित नहीं हो सकती, वह गुण नहीं है, नित्य है
तथा सर्वगत भी मानी गई है । अतः जाति और व्यक्ति में भी आधार,
आधार्य यह सम्बन्ध सम्भव नहीं है । वस्त्र आदि द्रव्य नीचे हैं, क्रिया
ऊपर है यह कथन भी सभ्य नहीं है । तात्पर्य आधार नीचे होता है,
आधार्य ऊपर होता है इस प्रकार से अवयव, अवयवी आदि में कोई
सम्बन्ध नहीं माना जा सकता । जो नीचे गिरने से रोके वह आधार है यह

१ गोत्र जाति गौर्व्यक्ति । २ नित्याश्रितो गुणो नित्य क्वचिदस्ति अतः
अगुणत्वे सतीति ।

आधारत्वाभावादव्यापकं लक्षणम् । तस्मादवयवावयविनोर्गुणगुणिनो-
जातिव्यक्त्योः क्रियातद्वतोर्भवदुक्ताधार्याधारभावाभावादसंभवदोषदुष्टत्वं
समवायस्य स्वरूपलक्षणप्रवृत्त्यसंभवात् तस्याभावो निश्चीयते ।

तथा च अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः सामान्यविशेषयोः क्रिया-
तद्वतोश्च स्वभावसंबन्धः कथंचिद् भेदाभेदश्च स्वीकर्तव्यः । अत्यन्तं
भेदे तौ^१ देशभेदेनोपलभ्येयाताम् अत्यन्तं भिन्नत्वात् मेरुविन्ध्यवत् । तौ
कालभेदेनोपलभ्येयाताम् अत्यन्तं भिन्नत्वात् रामशंखचक्रवर्तिवत् । इति
वाधकसद्भावादत्यन्तं भेदो नाङ्गीकर्तव्यः । अत्यन्तमभेदे तयोरन्यतर
एव^२ स्यान्न द्वयं व्यवतिष्ठते । इति पक्षद्वयेऽपि वाधकसद्भावात् कथंचिद्
भेदाभेदः समर्थितो भवति । एवं परपरिकल्पितसमवायपदार्थो नोप-
पनीपद्यते ।

कथन भी उचित नहीं- तन्तु वस्त्र को नीचे गिरने से रोकते हैं यह नहीं
कहा जा सकता । गुण, जाति, क्रिया इन में वजन ही नहीं होता अतः
इन के नीचे गिरने का प्रश्न ही नहीं उठता । जो पृथक क्रिया को रोके
वह आधार है यह कथन भी उचित नहीं । गुण जाति, क्रिया ये द्रव्य
नहीं हैं, इन में क्रिया ही सभव नहीं अतः क्रिया को रोकने का प्रश्न ही
नहीं उठता । तात्पर्य-किसी भी प्रकार से आधार्य और आधार का
सम्बन्ध समवाय संभव नहीं है ।

उपर्युक्त सब विवेचन को देखते हुए अवयव, अवयवी आदि में
स्वभावतः सम्बन्ध मानना चाहिए । तथा इन में अगतः भेद और अंशतः
अभेद मानना चाहिए । यदि इनमें पूर्ण भेद मानें तो मेरु और विन्ध्य पर्वतके
समान उन का प्रदेश भी भिन्न प्रतीत होना चाहिए । तथा राम और शंख
चक्रवर्ती के समान इन का काल भी भिन्न होना चाहिए । ऐसा होता
नहीं है, अतः इन में भेद अगतः है — पूर्णतः नहीं । इसी तरह
पूर्णता अभेद मानना भी उचित नहीं—यदि पूर्णतः अभेद हो तो
ये दो वस्तुएं हैं यह कहना असंभव होगा अतः गुण, गुणी आदि में अंशतः
भेद और अगतः अभेद मानना चाहिए । तथा उन में स्वभावतः
सम्बन्ध मानना चाहिए । इस से समवाय सम्बन्ध की कल्पना व्यर्थ
सिद्ध होती है ।

[६५. संख्यादीनां गुणत्वनिरास. ।]

तथा संख्याया गुणत्वमपि नोपनीपद्यते । तथा हि । संख्या गुणो न भवति गुणादिषु प्रवर्तमानत्वात् व्यतिरेके गन्धवत्^१ । ननु संख्यायाः गुणादिषु प्रवर्तमानत्वमसिद्धमिति चेन्न । चतुर्विंशति गुणाः पञ्च कर्माणि षट् पदार्था इति गुणादिषु संख्यायाः प्रवर्तनासद्भावात् । तथा पृथक्त्वमपि गुणो न भवति गुणाद्याश्रितत्वात् व्यतिरेके रूपवत्^२ । नायमसिद्धो हेतुः रसाद् गन्धः पृथक् उत्क्षेपणादवक्षेपणं पृथगिति तदाश्रितत्वसद्भावात् ।

तथा अदृष्टमपि^३ गुणो न भवति पौद्गलिकत्वात् तिलकादिवत् । ननु अदृष्टस्य पौद्गलिकत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । अदृष्टं पौद्गलिकं पुद्गलसंबन्धेन विपच्यमानत्वात् व्रीह्यादिवत्^४ इति प्रमाणसद्भावात् । ननु अदृष्टस्य पुद्गलसंबन्धेन विपच्यमानत्वमप्यसिद्धमिति चेन्न । शुभा-

६५. संख्यादि गुण नहीं है—वैशेषिकों ने गुणों की जो गणना की है वह भी दोषपूर्ण है । वे संख्या को गुण मानते हैं किन्तु संख्या गुणों में भी पाई जाती है । न्यायमत में ही चौबीस गुण, पाच कर्म, छह पदार्थ आदि व्यवहार रूढ है । अतः गुणों पर आश्रित होने से संख्या गुण नहीं हो सकती (गुण द्रव्यों पर आश्रित होते हैं तथा स्वयं गुणरहित होते हैं) । इसी प्रकार न्यायमत में पृथक्त्व को गुण माना है किन्तु पृथक्त्व भी गुणों में विद्यमान है—रस से गन्ध पृथक् है, उत्क्षेपण से अवक्षेपण पृथक् है आदि व्यवहार रूढ है, अतः पृथक्त्व गुण नहीं हो सकता ।

अदृष्ट तिलक आदि के समान पौद्गलिक है अतः अदृष्ट भी गुण नहीं हो सकता । अदृष्ट को पौद्गलिक कहने का कारण यह है कि उस का फल पुद्गल के सम्बन्ध से ही मिलता है—अदृष्ट के फलस्वरूप जीव को सुखदुःख का जो अनुभव होता है वह पुद्गलनिर्मित शरीर, इन्द्रिय,

१ यस्तु गुणो भवति स तु गुणादिषु न प्रवर्तते यथा गन्धः निर्गुणा गुणा. इति वचनात् । २ यस्तु गुणो भवति स गुणादिषु आश्रितो न भवति यथा रूपम् । ३ धर्माधर्मौ । ४ यथा व्रीह्यादिः जलादिपुद्गलसंबन्धेन विपच्यते ।

शुभशरीरेन्द्रियान्तःकरणतदनुकूलप्रतिकूलपदार्थनिष्पादनप्रापणानुभावन-
प्रकारेण जीवे सुखदुःखमुत्पाद्य विपच्यमानत्वात् । तथा अदृष्टं पौद्गलिकं
जीवस्याभिमतदेशे^१ गमनप्रतिबन्धकत्वात् पालिवत्^२ । अयमपि हेतुर-
सिद्ध इति चेन्न । सकलदुःख^३परिक्षयेण परमानन्दपदप्राप्त्यर्थम् अभि-
मतसूर्यमण्डलभेदनादिगमनप्रतिबन्धकसद्भावात् । तथा अदृष्टं पौद्-
गलिकं ध्यानान्यत्वे सतीष्टपदार्था^४कर्षकत्वात् उखादिवदिति^५ । अदृष्टस्य
गुणत्वप्रतिषेधेन द्रव्यत्वं समर्थितम् । तस्माददृष्टम् आत्मविशेषगुणो न
भवति असंस्कारजीवनहेतुप्रयत्नत्वे^६ सति मानसप्रत्यक्षागोचरत्वात्
व्यतिरेके सुखादिवदिति च ।

[६६. पौद्गलिकविवरणम् ।]

अथ पौद्गलिकत्वं नाम किमुच्यते । पुद्गलैरारब्धत्वं पौद्गलिकत्व-
मित्युच्यते । के पुद्गला इति चेत् 'स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः'
(तत्त्वार्थसूत्र ५-२३) इत्युच्यते । तर्हि पार्थिवस्यैव पुद्गलत्वम् अप्तेजो-

अन्तःकरण की अनुकूलता या प्रतिकूलता द्वारा ही प्राप्त होता है ।
अदृष्ट जीव को इष्ट प्रदेश में—सब दुःखों से रहित, परम आनन्द से युक्त
सूर्यमण्डल आदि प्रदेशों में—जानेसे रोकता है अतः दीवार के समान
अदृष्ट भी पौद्गलिक है । अदृष्ट ध्यान से भिन्न है तथा इष्ट पदार्थों को
आकर्षित करता है अतः मन्त्र आदि के समान अदृष्ट भी पौद्गलिक है ।
अदृष्ट आत्मा का विशेष गुण नहीं है क्योंकि वह सुख आदि गुणों
के समान मानस प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं होता तथा वह संस्कार तथा जीव-
नार्थ प्रयत्न से भिन्न है ।

६६. पौद्गलिकत्व का विवरण—इस सम्बन्ध में प्रतिवादियों का
प्रश्न है कि पौद्गलिक का तात्पर्य क्या है ? उत्तर है— जो पुद्गल से
बनता हो वह पौद्गलिक है । पुद्गल वह है जिसमें स्पर्श, रस, गन्ध
तथा वर्ण ये गुण होते हैं । न्याय मत में सिर्फ पृथ्वी-परमाणुओं में स्पर्श,
रस, गन्ध, वर्ण इन चारों गुणों का अस्तित्व माना है—जल में गन्ध का,
तेज में गन्ध व रस का तथा वायु में गन्ध, रस व रूप का अभाव माना

१ स्वर्गादि । २ सेतुवत् । ३ षडिन्द्रियाणि षड्विषयाः षड्बुद्ध्य सुखदुःख-
शरीराणि । ४ ध्यान पौद्गलिक नास्ति परतु अभिमतगमनहेतु । ५ मन्त्र । ६ संस्कार-
जीवनहेतुप्रयत्नौ वर्जयित्वा मानसप्रत्यक्षागोचरत्वात् तयोः मानसप्रत्यक्षागोचरत्वेऽपि
गुणत्वमस्ति ।

चाख्यादीनां पुद्गलत्वं न स्यात् तेषु गन्धरसरूपादीनां^१मभावादिति चेन्न । तेषु गन्धरसरूपादीनामनुद्भूतानां प्रमाणप्रतिपन्नत्वेन सद्भावात् । तथा हि । आप्यं गन्धवद् भवति रसवत्त्वात् रूपवत्त्वात् स्पर्शवत्त्वाच्च पार्थिव चदिति आप्यस्य गन्धवत्त्वसिद्धिः । तथा तेजोद्रव्यं गन्धरसवत् रूपवत्त्वात् स्पर्शवत्त्वात् पृथ्वीवदिति तेजोद्रव्यस्य गन्धरसवत्त्वसिद्धिः । तथा वायुद्रव्यं गन्धरसरूपवत् स्पर्शवत्त्वात् पार्थिववदिति वायोर्गन्धरसरूपवत्त्वसिद्धिः । तथा कार्मणद्रव्यादिकं^२ गन्धरसरूपस्पर्शवद् भवति पुद्गलद्रव्यत्वात् पृथिवीवदिति कर्मद्रव्यादीनामपि गन्धरसरूपस्पर्शवत्त्वसिद्धिरिति । ननु तेषां^३ गन्धरसरूपस्पर्शादिमत्त्वे क्वचित् कदाचिद् दर्शनादिगोचरत्वं स्यादिति चेन्न । सर्वदा अनुद्भूतरूपादिमत्त्वेन बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वासंभवात् नयनरश्मिवत् । यथा नयनरश्मीनां तेजोद्रव्यत्वेन रूपस्पर्शसद्भावेऽपि क्वचित् कदाचिदपि दर्शनस्पर्शनगोचरत्वाभावः तथा कार्मणादिद्रव्याणां रूपादिस्द्भावेऽपि न बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वं प्रसज्यते । कर्मणां पौद्गलिकत्वं च प्रागेव प्रमाणात् समर्थितमेव । तथा च धर्माधर्मशब्दसंख्यापृथक्त्वव्यतिरिक्तरूपादीनां^४ बुद्ध्यादीनां च यथोक्तक्रमेण गुणत्वं बोध्यते ।

है । तो क्या सिर्फ पृथ्वी-परमाणु ही पुद्गल हैं ? उत्तर यह है कि हमारे मत के अनुसार स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण ये चारों गुण पृथ्वी, जल, तेज, वायु इन सभी के परमाणुओं में होते हैं, अन्तर सिर्फ इतना है कि जल आदि में गन्ध आदि गुण इन्द्रियग्राह्य नहीं होते । स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण ये चारों गुण सहभावी हैं—जहा एक होता है वहा सभी होते हैं । अतः जल आदि परमाणुओं में भी गन्ध आदि गुणों का अस्तित्व मानना चाहिए । इसी प्रकार कार्मण पुद्गलों में भी चारों गुणों का अस्तित्व मानना चाहिए । न्याय मत में जिस प्रकार चक्षु के किरण अदृश्य माने हैं—यद्यपि तेजद्रव्य से निर्मित होने के कारण इन किरणों में रूप तथा स्पर्श गुण होते हैं—उसी प्रकार कार्मण पुद्गल आदि में ये गुण इन्द्रियग्राह्य नहीं होते ऐसा समझना चाहिए । इन के अतिरिक्त रूप आदि तथा बुद्धि आदि जो गुण न्यायमत में माने हैं उन के बारे में हमारा कोई विवाद नहीं है ।

१ यथासख्यम् । २ अदृष्टद्रव्यम् । ३ कर्मद्रव्यादीनाम् । ४ एतै पञ्चभि विना ।

[६७. मनःस्वरूपविचारे इन्द्रियस्वरूपविचारः ।]

द्रव्येष्वपि अणुमन सक्रियं चेति मनोद्रव्यस्याणुमात्रत्वं स्पर्शादिरहितत्वं च परैरनुमन्यते^१ । तदयुक्तं मनसस्तदसंभवात् । तथा हि । मनोद्रव्यम् अणुपरिमाणं न भवति ज्ञानोत्पत्तौ कारणत्वात् चक्षुर्वत्, ज्ञानासमवाय्याश्रयत्वात् आत्मवत् । तथा मनोद्रव्यं स्पर्शादिमद् भवति असर्वगतद्रव्यत्वात् पटवत्, ज्ञानकरणत्वात् श्रोत्रवदिति च । ननु नाभसं^२ श्रोत्रमिति श्रोत्रस्य नाभसत्वेन स्पर्शादिमत्त्वाभावात् साध्यविकलो दृष्टान्त इति चेन्न । श्रोत्रस्य नाभसत्वासंभवात् । तथा हि । श्रोत्रं नाभसं न भवति बाह्येन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत् ज्ञानोत्पत्तौ कारणत्वात् मनोवत् । नभोऽपीन्द्रियप्रकृति न भवति विभुत्वात् अणुत्वे सति नित्यत्वात् तथा निरवयवद्रव्यत्वात्, तथैवाखण्डत्वात्, द्रव्यानारम्भकद्रव्यत्वात् कालवदिति श्रोत्रस्य नाभसत्वासिद्धे । तथा च नाभसं श्रोत्रं रसादीनां मध्ये शब्दस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् शंखादीनां शुषिर^३वदित्याद्यनुमानं निरस्तम् । कुतः मेरीकोणसंयोगादिना हेतो-

६७. इन्द्रियस्वरूपका विचार—वैशेषिक मत में मन को अणु आकार का, स्पर्श आदि से रहित तथा सक्रिय माना है । किन्तु यह मत योग्य नहीं । मन चक्षु आदि के समान ज्ञान का साधन है, तथा आत्मा के समान ज्ञान का असमवायी आश्रय है अतः वह अणु आकार का नहीं हो सकता । मन वल्ल आदि के समान असर्वगत द्रव्य है तथा कान के समान ज्ञान का साधन है अतः वह स्पर्शरहित नहीं है । न्याय मत में कर्ण-इन्द्रिय को आकाशनिर्मित अतएव स्पर्शरहित माना है । किन्तु यह मत उचित नहीं । कर्णइन्द्रिय भी चक्षु के समान एक इन्द्रिय है तथा ज्ञान का साधन है अतः वह आकाशनिर्मित नहीं हो सकता । इसी तरह आकाश व्यापक है, परमाणु से भिन्न है, नित्य निरवयव द्रव्य है, अखण्ड है, किसी द्रव्य का आरम्भ उससे नहीं होता, अतः कर्णेन्द्रिय आकाश से निर्मित हो यह संभव नहीं । रस, रूप आदि गुणों में सिर्फ शब्द की अभिव्यक्ति कान द्वारा होती है अतः शंखके छिद्रके समान कान को आकाशनिर्मित मानना गलत है—

१ नैयायिकादिभि । २ नभसः सबन्धि । ३ छिद्रवत् ।

व्यभिचारात् । तस्य रूपादीनां मध्ये शब्दस्यैवाभिव्यञ्जकत्वेऽपि नाभसत्वा-
भावात् । तथा वायवीयं स्पर्शनं रूपादीनां मध्ये स्पर्शस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात्
जलशैत्याभिव्यञ्जकव्यजनवायुवत् इत्यनुमानमप्यसत् । एलालवङ्गकर्पूर-
श्रीखण्डादिभिर्हेतोर्व्यभिचारात् । तेषां जलशैत्याभिव्यञ्जकत्वेऽपि वाय-
वीयत्वाभावात् । कुतः तेषां पार्थिवत्वात् । पार्थिवं घ्राणं रूपादीनां मध्ये
गन्धस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् कुंकुमगन्धाभिव्यञ्जकघृतवदित्यनुमानमप्य-
समञ्जसम् । पाण्डुमृत्पिण्डशुष्कचर्मादिष्वभिपिक्तजलादेः तत्र गन्ध-
स्यैवाभिव्यञ्जकत्वेऽपि पार्थिवत्वाभावात् तेन हेतोर्व्यभिचारः अनुलिप्त-
मृगस्वेदादिगन्धाभिव्यञ्जकशरीरोष्मणा व्यभिचाराच्च । तथा आप्यं रसनं
रूपादीनां मध्ये रसस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् लालादिवदित्यनुमानमप्ययुक्तम् ।
भोज्यवस्तुषु सकलरसाभिव्यञ्जकलवणेन हेतोर्व्यभिचारात् । ननु लवण-
माप्यम् अप्सु जातत्वात् करकादिवदिनि लवणस्य आप्यत्वसिद्धे हेतोर्न
व्यभिचार इति चेन्न । लवणस्य आप्यत्वसिद्धयर्थं प्रयुक्तस्य हेतोः
शंखशुक्यादिभिर्व्यभिचारात् । तेषामप्सु जातत्वेऽपि आप्यत्वाभावात् ।
लवणमाप्यं न भवति मधुररसरहितत्वात् हरीतकीवत्, लवणरसोपे-

भेरी और कोण का संयोग भी सिर्फ शब्द को व्यक्त करता है किन्तु वह
आकाशनिर्मित नहीं है । इसी प्रकार सिर्फ स्पर्श को अभिव्यक्त करने से
स्पर्शनेन्द्रिय को वायुनिर्मित मानना गलत है । इलायची, लौंग, कपूर
आदि से जल का शीतस्पर्श व्यक्त होता है किन्तु ये पदार्थ वायुनिर्मित
नहीं हैं । घ्राण इन्द्रिय से सिर्फ गन्ध की अभिव्यक्ति होती है अतः
यह इन्द्रिय पृथ्वीनिर्मित है, केशर के गन्ध को व्यक्त करनेवाला धी
पार्थिव होता है, यह कथन भी गलत है । सफेद मिट्टी अथवा मूखे चमड़े पर
पानी छिड़कने से भी गन्ध व्यक्त होता है किन्तु पानी पृथ्वीनिर्मित नहीं है ।
इसी प्रकार शरीर की उष्णता से कस्तूरी आदि का गन्ध व्यक्त होता है
किन्तु उष्णता पार्थिव नहीं होती । रसनेन्द्रिय रस को अभिव्यक्त करता है
अतः लार आदि के समान वह जलनिर्मित है यह कथन भी ठीक नहीं।
भोजन के पदार्थों में नमक सब रसों को व्यक्त करता है किन्तु वह जल-
निर्मित नहीं है । नमक पानी से मिलता है अतः ओला आदि के समान
वह जलनिर्मित है यह कथन भी ठीक नहीं । शंख, सीप आदि भी पानी
से मिलते हैं किन्तु वे जलनिर्मित नहीं होते । नमक जलनिर्मित नहीं है

तत्वात् स्नुहीपत्रवत्, चूर्णीकर्तुं शक्यत्वात् लोष्ठादिवदिति प्रमाणाल्ल-
चणस्य आप्यत्वनिषेधात् । क्षारजलादिरसाभिव्यञ्जकपावकेन हेतो-
र्व्यभिचाराच्च ।

[६८. चक्षुषः प्राप्यकारित्वनिरासः ।]

तथा तैजसं चक्षुः रूपादीनां मध्ये रूपस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् प्रदीप-
वदिति अनुमानमप्यसांप्रतम् । चक्षुर्गोलकदर्पणादिना हेतोर्व्यभिचारात् ।
तेषां रूपादीनां मध्ये रूपस्यैवाभिव्यञ्जकत्वेऽपि तैजसत्वाभावात् । तथा
चक्षुपस्तैजसत्वाभावात् चक्षुः प्राप्तार्थप्रकाशकं तैजसत्वात् प्रदीपवदित्य-
संभाव्यम् । चक्षुरिन्द्रियस्य प्रागुक्तानुमानेन तैजसत्वासिद्धेर्हेतोरसिद्ध-
त्वात् । अथ चक्षुः संनिकृष्टार्थप्रकाशकम् इन्द्रियत्वात् त्वगिन्द्रियवदिति
चक्षुषः प्राप्यकारित्वसिद्धिरिति चेन्न । काचकामलाद्युपहतचक्षुरिन्द्रियेण
हेतोर्व्यभिचारात् । तस्य इन्द्रियत्वेऽपि असंनिकृष्टशुक्तिरजतप्रकाशकत्वात् ।
ननु चक्षुः संनिकृष्टार्थं प्रमितिं जनयति इन्द्रियत्वात् स्पर्शनेन्द्रियवदिति
चेन्न । हेतोः पूर्ववद् व्यभिचारात् । कथम् । गोलकादीनामिन्द्रियत्वेऽपि
संनिकृष्टार्थं प्रमितिजनकत्वाभावात् । कालात्ययापदिष्टत्वाच्च । कुतः
चक्षुरिन्द्रियस्य घटपटादिपदार्थैः सह संनिकर्षाभावस्य प्रत्यक्षेण
निश्चितत्वात् ।

क्यों कि जल जैसी मधुर रुचि उस में नहीं होती, क्षाररुचि होती है,
तथा उसे पीसा जा सकता है । नमक, रस को व्यक्त करता है किन्तु जल-
निर्मित नहीं है । उष्णता से खारे पानी का खारापन व्यक्त होता है
किन्तु उष्णता जलनिर्मित नहीं है । अतः रसनेन्द्रिय को भी जलनिर्मित
कहना अनुचित है ।

६८. चक्षु के प्राप्यकारित्वका निषेध—चक्षु इन्द्रिय रूप की
अभिव्यक्ति करता है अतः प्रदीप आदि के समान चक्षु भी तैजस तेजो-
निर्मित है यह कथन भी ठीक नहीं । चक्षुर्गोलक तथा आईना
भी रूप को व्यक्त करते हैं किन्तु वे तैजस नहीं होते । चक्षु तैजस
नहीं है अतः वह प्राप्त पदार्थ को ही जानती है यह नियम भी नहीं है ।
त्वचा के समान चक्षु भी इन्द्रिय है अतः वह प्राप्त पदार्थ को ही जानती
है यह अनुमान ठीक नहीं । काच, कामला आदि दोषों से दूषित चक्षु

१ क्षारजलादौ क्षारजलस्य प्राकृत्य पावकेन विशेषेण भवति ।

अथ मतं—तेजोरूपा नयनरश्मय अधिष्ठानभूताद् गोलकान्निर्गत्य धत्तूरकुसुमाकारेणोत्तरोत्तरं प्रसर्पन्तः पुरोऽवस्थितद्रव्येषु संयोगसंबन्धेन संबद्धाः सन्तो ज्ञानं जनयन्ति । तद्द्रव्यसमवेतगुणकर्मसामान्येषु संयुक्तसमवायेन संबन्धेन संबद्धाः सन्तो ज्ञानं जनयन्ति । गुणकर्मसमवेतसामान्येषु संयुक्तसमवेतसमवायसंबन्धेन संबद्धाः सन्तः संवित्तिं जनयन्ति । तथा नाभसं श्रोत्रमपि स्वस्मिन् समवेतशब्देषु समवायसंबन्धेन संबद्धं सद् विज्ञानं जनयति । शब्दसमवेतसामान्येषु समवेतसमवायसंबन्धेन संबद्धं सत् संवित्तिं जनयति । एवमिन्द्रियैः पञ्चविधसंबन्धेन संबद्धपदार्थानां विशेषणविशेष्यत्वेन प्रवर्तमानयोर्दृश्याभावसमवाययोः^१ संबद्धविशेषणविशेष्यभावसंबन्धेन संबद्धाः सन्तः^२ संवेदनं जनयन्तीतीन्द्रियाणामतीन्द्रियत्वेन^३ सर्वेषां संमतत्वात् कथं चक्षुरिन्द्रियस्य घटपटादिपदार्थैः सह सन्निकर्षाभावः प्रत्यक्षेण निश्चीयत इति ।

द्वारा सीप के स्थान में रजत का ज्ञान होता है—यहा रजत और चक्षुका सम्बन्ध न होने पर भी ज्ञान होता है । चक्षु के गोलक से सटे हुए पदार्थ को वह नहीं जान पाना—अतः चक्षु प्राप्यकारी नहीं है । घट, पट आदि पदार्थों से चक्षु का सपर्क नहीं होता यह बात प्रत्यक्षसिद्ध है अतः चक्षु को प्राप्यकारी मानना गलत है । न्याय मत का कथन है कि चक्षु के गोलक से तेजोरूप चक्षुकिरण निकलते हैं तथा वे उत्तरोत्तर धतूरे के फूल जैसे फैलते जाते हैं एवं सन्मुख स्थित पदार्थों से उन किरणों का सम्बन्ध होने पर ज्ञान होता है । इन किरणों का द्रव्यों से तो संयोग सम्बन्ध होता है, द्रव्यों में समवेत गुण, कर्म तथा सामान्य से संयुक्त समवाय सम्बन्ध होता है, गुण तथा कर्म में समवेत सामान्य से संयुक्त समवेत समवाय सम्बन्ध होता है । इसी प्रकार आकाशनिर्मित कर्णेन्द्रिय का शब्द से समवाय सम्बन्ध होता है तथा शब्दत्व सामान्य से समवेत समवाय सम्बन्ध होता है । इन पांच प्रकारोंसे सम्बद्ध पदार्थों के विशेषण विशेष्य रूप से दृश्याभाव तथा समवाय का ज्ञान होता है । इस प्रकार छह प्रकार का सम्बन्ध ही सन्निकर्ष है । सन्निकर्ष के बिना इन्द्रियों से पदार्थों का ज्ञान नहीं होता ।

१ घटरहित भूतलमिति दृश्याभाव इह तन्तुषु पटसमवाय इति समवाय अयं तु विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष षष्ठः । २ नयनरश्मयः । ३ इन्द्रियम् इन्द्रियं न जानाति अतः अतीन्द्रियम् ।

तदेतत् सर्वं गगनेन्दीवरमकरन्दविन्दुसंदोहव्यावर्णनमिवाभाति । तेषां नयनरश्मीनामधिष्ठानाद् बहिर्निर्गमनपदार्थप्रकाशनयोरसंभवात् । तथा हि । नयनरश्मयः अधिष्ठानान्न बहिर्निर्गच्छन्ति इन्द्रियत्वात् त्वगिन्द्रियवदिति प्रमाणात् तेषां बहिर्निर्गमनाभावो निश्चीयते । यदि बहिर्निर्गच्छेयुस्तर्हि चक्षुषा उपलभ्येरन्, न चोपलभ्यन्ते, तस्मान्न निर्गच्छन्ति । अथ तेषां बहिर्निर्गमनेऽपि अनुद्भूतरूपवत्त्वात् चक्षुषा नोपलभ्यन्त इति चेन्न । तेषामनुद्भूतरूपवत्त्वे अर्थप्रकाशकत्वानुपपत्तेः । कुतः । विमता रश्मयः अर्थप्रकाशका न भवन्ति अनुद्भूतरूपत्वात् उष्णोदकान्तर्गततेजोरश्मिवदिति प्रमाणसद्भावात् । किं च । चक्षुस्तैजसत्वे सिद्धे पश्चात् तद्दर्शमीनां बहिर्निर्गमनमर्थसंयोगश्च परिकल्पयितुं शक्यते, न च तत्सिद्धिः कुतश्चिदपि संभवति । तैजसं चक्षु रूपादीनां मध्ये रूपस्यैव प्रकाशकत्वात् प्रदीपवदिति तत्साधकानुमानस्य गोलकदर्पणादिभिः प्रागेव व्यभिचारप्रदर्शनेन निराकृतत्वात् । चक्षुस्तैजसं न भवति इन्द्रियत्वात् त्वगिन्द्रियवत्, ज्ञानोत्पत्तौ करणत्वात् मनोवदिति बाधकसद्भावाच्च । एतेन पटोऽयमिति चाक्षुषः प्रत्यय इन्द्रियार्थसंयोगजः द्रव्यविषयत्वे सति बाह्येन्द्रियजत्वात् स्पर्शनपटप्रत्ययवदिति^१ तदनुमानमपि निरस्तम् । चक्षुरिन्द्रियार्थसंयोगाभावस्य प्रत्यक्षेण निश्चितत्वात्

न्यायमत का यह सब विवरण निराधार है । पहला दोष यह है कि चक्षुकिरण चक्षु को छोड़कर पदार्थ तक जायें यह संभव नहीं क्यों कि त्वचा आदि कोई भी इन्द्रिय अपने स्थान को छोड़कर बाहर नहीं जाता । यदि चक्षु किरण चक्षु से पदार्थ तक जाते तो दिखाई देते । ये किरण पदार्थ तक तो जाते हैं किन्तु उन का रूप अव्यक्त होता है अतः दिखाई नहीं देते यह कथन भी ठीक नहीं । यदि उन का रूप अव्यक्त हो तो उष्ण पानी में स्थित अव्यक्त किरणों के समान ये किरण भी पदार्थ का ज्ञान नहीं करा सकते । दूसरा दोष यह है कि चक्षु तेजस नहीं है अतः उस से तेजोरूप चक्षुकिरण निकलना भी संभव नहीं है । चक्षु तैजस नहीं यह अभी स्पष्ट किया है । त्वचा से पट का ज्ञान इन्द्रिय और पदार्थ के संयोग से होता है उसी प्रकार चक्षु से होनेवाला ज्ञान भी इन्द्रिय

१ यथा स्पर्शनेन्द्रियेण पटप्रत्यय इन्द्रियार्थसंयोगज ।

तत् प्रत्ययस्येन्द्रियार्थसयोगाभावोऽपि तेनैव निश्चित इति हेतोः कालात्यया-
पदिष्टत्वाविशेषात्। अथ चक्षुः संनिकृष्टेऽर्थे क्रियां जनयति वहिःकरणत्वात्
कुठारवदिति चक्षुः प्राप्यकारित्वसिद्धिरिति चेन्न। पूर्वोत्तर . गशब्दादि-
भिर्हेतोर्व्यभिचारात्। कुत तेषां वहिःकरणत्वेऽपि संनिकृष्टेऽर्थे क्रियाजनक-
त्वाभावात्। वहिर्विशेषणस्यानर्थक्येन व्यर्थविशेषणासिद्धत्वाच्च। ननु
करणत्वादित्युक्ते मनसा हेतोर्व्यभिचारस्तन्निकृष्टार्थे वहिर्विशेषणमुपादी-
यत इति चेन्न। मनसोऽपि संनिकृष्टात्मादौ क्षतिक्रियाजनकत्वात् तेन करण-
त्वादित्येतावन्मात्रस्यापि व्यभिचाराभावात्। ननु चक्षुः प्राप्तार्थप्रकाशकं
व्यवहितार्थप्रकाशकत्वात् प्रदीपवदिति चेन्न। स्फटिककाचाभ्रकादि-
व्यवहितार्थप्रकाशकत्वदर्शनेन हेतोरसिद्धत्वात्। साधनविकलो दृष्टान्तश्च।
तस्माच्चक्षुः प्राप्तार्थप्रकाशकं न भवति अधिष्ठानसंयुक्तार्थप्रकाशकत्वात्,
यत् प्राप्तार्थप्रकाशकं तदधिष्ठानयुक्तार्थप्रकाशकं यथा त्वगिन्द्रियमिति
प्रतिपक्षसिद्धिः। अथासिद्धोऽयं हेतुरिति चेन्न। नयनस्य स्वसंयुक्तपित्तका-
चकामलाज्जनतृणादीनामप्रकाशकत्वेन नत्सिद्धेः। ततश्चक्षुरिन्द्रियं पुरो-
वस्थितद्रव्येषु संयोगसंबन्धेन संयुक्तं तत्संवित्तिं जनयतीत्यसंभाव्यमेव।

और पदार्थ के संयोग से होता है यह कथन भी ठीक नहीं क्यों कि
चक्षु और पट का संयोग नहीं होता यह प्रत्यक्ष से ही सिद्ध
है। कुल्हाड़ी बाह्य साधन है, वह अपने लक्ष्य को प्राप्त
कर के ही क्रिया करती है, उसी प्रकार चक्षु भी बाह्य साधन
है अतः वह पदार्थ से सन्निकर्ष होने पर ही क्रिया करती है यह अनुमान भी
ठीक नहीं। (यहाँ एक वाक्य खण्डित प्रतीत होता है) इस अनुमान
में 'बाह्य' साधन कहने का भी विशेष उपयोग नहीं है— सिर्फ
साधन कहने से भी वही अर्थ व्यक्त होता। अन्तरंग साधन—अन्तःकरण
का कार्य भी आत्मा से सन्निकर्ष होने पर ही होता है यह
न्यायमत कथन है। अतः बाह्य साधन ही सन्निकर्ष से क्रिया
करते हैं यह सभव नहीं। चक्षु और पदार्थ के बीच कोई व्यवधान
हो तो चक्षु से पदार्थ का ज्ञान नहीं होता अतः चक्षु प्राप्त पदार्थ को ही
जानती है—यह अनुमान भी ठीक नहीं। चक्षु और पदार्थ के बीच काच
स्फटिक, अभ्रक आदि के होने पर भी चक्षु पदार्थ को जान सकती है
अतः उक्त कथन सदोप है। यदि चक्षु प्राप्त पदार्थ को जानती तो

तस्य द्रव्यसंयोगाभावे च संयुक्तसमवायेन द्रव्यगतगुणकर्मसामान्यानां संयुक्तसमवेतसमवायेन गुणकर्मगतसामान्यानां च प्रकाशनं न जाघट्यते । तथा श्रोत्रस्य नाभसत्वाभावात् शब्दस्य च आकाशगुणत्वाभावात् समवायसंबन्धेन श्रोत्रं शब्देषु समवेतसमवायसंबन्धेन शब्दगतसामान्येषु संवित्तिं जनयतीत्यसभाव्यमेव । समवायसंबन्धस्य स्वरूपलक्षणप्रवृत्त्यनुपपत्त्या प्रागेव प्रमाणतो निराकृतत्वाच्च ।

[६९. सनिकर्षस्वरूपनिषेध ।]

यदप्यवोचत्-पञ्चविधसंबन्धेन संबद्धार्थानां विशेषणविशेष्यत्वेन प्रवर्तमानदृश्याभावसमवाययो संबद्धविशेषणविशेष्यभावसंबन्धेन संबद्धाः सन्तः नयनरश्मयः संवेदनं जनयन्तीत्यादि तदप्यनुचितम् । दृश्याभावसमवाययोर्द्रव्यादिभिः सह संयोगसमवायसंबन्धरहितत्वेन विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तेः ननु तयो संबन्धरहितत्वेऽपि विशेषणविशेष्यभावो जाघटीतीति चेन्न । संयोगसंबन्धेन संयुक्तस्यैव दण्डादेः समवायसंबन्धु से सटे हुए पदार्थ को भी जान पाती, किन्तु ऐसा होता नहीं है—चक्षु गोलपर लगाये गये वाजल आदि का चक्षु से ज्ञान नहीं होता । अतः चक्षु का द्रव्य से संयोग सम्बन्ध होता है आदि कथन ठीक नहीं । तथा समवाय सम्बन्ध के अस्तित्व का पहले निरसन किया है उस से संयुक्त समवाय आदि सम्बन्ध भी निराधार सिद्ध होते हैं । कर्णेन्द्रिय आकाशनिर्मित नहीं है अतः शब्द का समवाय सम्बन्ध से ज्ञान होता है यह कथन भी ठीक नहीं है ।

६९ सनिकर्ष स्वरूपका निषेध—पाच प्रकारों से सम्बद्ध पदार्थों के विशेषण-विशेष्य रूप से दृश्याभाव तथा समवाय होते हैं उन का ज्ञान विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध से होता है यह कथन भी अनुचित है । दृश्याभाव तथा समवाय का द्रव्यों से संयोग या समवाय सम्बन्ध नहीं होता अतः उन का द्रव्यों से विशेषण-विशेष्य भाव होना सम्भव नहीं है । दण्ड आदि के संयोगसे अथवा रूप आदि के समवाय से ही दण्डवान्, रूपवान् आदि विशेषणविशेष्य सम्बन्ध बतलाया जा सकता है । गोमान् धनवान् आदि उदाहरणों में गायों का अथवा धन का कोई सम्बन्ध न होने पर भी विशेषणविशेष्यभाव होता है यह कथन

न्धेन संबद्धस्यैव रूपादेः पुरुपादिपटादिविशेषणत्वदर्शनात्^१ । अथ गोमान् धनवानित्यादिषु गोधनादीनां संबन्धरहितानामपि विशेषणत्वं दृश्यत इति चेत् तर्हि तवैव तत्र विशेषणविशेष्यभावो दुर्घटः स्यात् ।

विशेषणं विशेष्यं च संबन्धं लौकिकीं स्थितिम् ।

गृहीत्वा संकलयै^२तत् तथा प्रत्येति नान्यथा ॥ [प्रमाणवार्तिक ३-१४५]
इति स्वयमेवाभिधानात् । तस्मात् षोढासंनिकर्षकल्पनं खपुष्पपरिकल्पन-
मिव प्रतिभासते विचारासहत्वात् । तथा स्पर्शनं वायवीयं न भवति
इन्द्रियत्वात् दुःखित्वात् चक्षुर्वत्, ज्ञानकरणत्वात् मनोवदिति च । तथा
घ्राणं पार्थिवं न भवति इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत् ज्ञानकरणत्वात् मनोवदिति
च । तथा रसनमाप्यं न भवति इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत् ज्ञानकरणत्वात्
मनोवदिति च । तथा श्रोत्रं नाभसं न भवति इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत्
ज्ञानकरणत्वात् मनोवदिति च सर्वेषां प्रतिपक्षसिद्धिः । तर्हि इन्द्रि-
याणां कुतो निष्पत्तिरिति चेत् तत्तदिन्द्रियावरणक्षयोपशमविशिष्टाङ्गोपा-
ङ्गनामकर्मोदयादिति पुद्गलेभ्यस्तेषां निष्पत्तिरिति ब्रूमः । तस्मात् श्रोत्रे-
न्द्रियस्य नाभसत्वनिषेधेन पौद्गलिकत्वसमर्थनात् रूपादिमत्वसिद्धेः मनो-
द्रव्यं रूपादिमद् भवति ज्ञानकरणत्वात् श्रोत्रवदिति न साध्यविकलो दृष्टान्तः
स्यात् । तथा च मनोद्रव्यस्य रूपादिमत्त्वेन पुद्गलत्वान्न भिन्नद्रव्यत्वम् ।

समग्र है । किन्तु यह वैशेषिक मत के ही अन्य कथन से विरुद्ध है । कहा
भी है—‘ विशेषण, विशेष्य, सम्बन्ध तथा लौकिक स्थिति इन सबका ज्ञान
तथा सकलन होनेपर ही वैसी प्रतीति होती है, अन्यथा नहीं । ’ अत-
दृश्याभाव एव समवाय का विशेषणविशेष्यभाव से सम्बन्ध होना समभव
नहीं है । तात्पर्य, संयोग आदि छह प्रकारों से इन्द्रिय और पदार्थों के
सनिकर्ष की कल्पना निराधार सिद्ध होती है । स्पर्शन आदि इन्द्रिय ज्ञान
के साधन हैं, दुःखरूप हैं तथा इन्द्रिय हैं अतः मन के समान ये सब भी
पृथ्वी आदि से उत्पन्न नहीं हो सकते । तब इन इन्द्रियों की उत्पत्ति
कैसे होती है यह प्रश्न हो सकता है। उत्तर है—इन्द्रियों के ज्ञानावरण कर्म
के क्षयोपशम से तथा अगोपाग नामकर्म के उदय से पुद्गलों से ये इन्द्रिय
जनते हैं । कणन्द्रिय आकाशनिर्मित नहीं है, पुद्गलनिर्मित है, उसी
प्रकार मन भी पुद्गलनिर्मित है—स्पर्शरहित द्रव्य नहीं है ।

१ यथा पुष्य दण्डो पट रुदवान् इत्यादि । २ सकलन कृत्वा ।

[७० दिग्द्रव्यनिषेधः]

तथा दिग्द्रव्यमप्याकाशादतिरिक्तं न जायद्यते । सूर्योदयास्तमया-
दीनुपलक्ष्य आकाशे एव पूर्वपश्चिमदक्षिणोत्तरादिदिग्द्रव्यपदेशव्यवहार-
प्रवृत्तेः । आकाशश्चतिरिक्तान्यदिग्द्रव्यप्रसाधकप्रमाणाभावात् । अथ
आशाः ककुभः काष्ठा इत्याग्रभिधानानि विश्रमानाभिधेयवाचकानि अभि-
धानत्वात् भूम्याग्रभिधानवदिति दिग्द्रव्यसद्भावप्रसाधकप्रमाणमिति
चेन्न । जगदुत्पादिका प्रकृतिः प्रधानवद्भिधानकमित्याग्रभिधानैर्हेतोर्व्य-
भिचारात् । तेषामभिधानत्वेऽपि विश्रमानाभिधेयवाचकत्वाभावात् । भावे
चाप्यपदार्थानामियत्तावधारणानुपपत्तेः पदेव पदार्था इत्यसंभाव्यमेव स्यात् ।
किं च । अभिधानमस्तीत्यभिधेयसद्भावकल्पनायां पूर्वपश्चिमदक्षिणोत्तरा-
दिदशप्रकाराभिधानसद्भावात् दश दिग्द्रव्याणि प्रसज्येरन् । तथैवा-
स्तीति चेन्न । नचैव द्रव्याणीति संख्याव्याघातप्रसंगात् । दिग्द्रव्यस्य
एकत्वसंख्याव्याघातविरोधाच्च । अथ दिग्द्रव्यस्यैकत्वेऽपि उदयास्त
पर्वतादिभेदेन पूर्वपश्चिमाद्यभिधानभेदः प्रवर्तत इति चेत् तर्हि तथा एकस्य-

७०. दिग्द्रव्यका निषेध—त्रैलोक्यिक मन में दिशा को पृथक
द्रव्य माना है । किन्तु यह आकाश द्रव्य से भिन्न नहीं है । सूर्य के
उदय या अस्त के सम्बन्ध से आकाश के ही भिन्न भिन्न भागों को पूर्व
पश्चिम आदि नाम दिये जाते हैं । अतः दिशा स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है ।
आकाश वाचक शब्दों से भिन्न शब्दों—आशा, ककुभ, काष्ठा आदि के
प्रयोग से दिशा द्रव्य का अस्तित्व सिद्ध करना उचित नहीं । प्रकृति,
प्रधान आदि शब्दों का भी (मारुतों द्वारा) प्रयोग होता है किन्तु इतने
से उन तत्त्वों का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता । यदि प्रत्येक शब्द के
प्रयोग से स्वतन्त्र तत्त्व का अस्तित्व सिद्ध करें तब तो तत्त्व असंख्य
होंगे फिर पदार्थ छह हैं इस प्रकार गणना करना समभव नहीं होगा ।
दूसरे, दिशा शब्द के समान पूर्व, पश्चिम आदि शब्दों का भी प्रयोग
होता है । तो क्या इन सब को पृथक द्रव्य मानना होगा ? यदि ऐसा
मानें तो द्रव्य नौ हैं यह कहना समभव नहीं है । तथा दिशा द्रव्य एक
है यह कथन भी गलत सिद्ध होगा । दिशा द्रव्य तो एक है किन्तु
सूर्योदय आदि की अपेक्षा से पूर्व, पश्चिम आदि भेद होते हैं यह कथन

वाकाशद्रव्यस्य उदयास्तपर्वताद्युपाधिभेदेन पूर्वपश्चिमाद्याभिधानप्रवृत्तौ किं न जाघट्यते येन दिग्द्रव्यं परिकल्प्येत ।

ननु दिग्द्रव्यसद्भावे मानसप्रत्यक्षं प्रमाणं तेन निश्चितत्वात् परिकल्प्यत इति व्योमशिवः^१ प्रत्याचष्टे । सोऽप्यतत्त्वज्ञ एव । बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नतद्विशिष्टात्मव्यतिरिक्तपदार्थानां^२ मानसप्रत्यक्षत्वाभावात् । ननु स्वप्ने बुद्ध्यादिपदार्थातिरिक्तानामपि^३ मानसप्रत्यक्षत्वं दृश्यत इति चेत् तदस्त्येव द्रोपोपहतेन्द्रियान्तःकरणैरुत्पन्नमिथ्याप्राप्तेन अविद्यमानपदार्थानामपि प्रत्यक्षत्वम् । तथा चोक्तम्—

कामशोकभयोन्मादचोरस्वप्नाद्युपप्लुताः^४ ।

अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥

[प्रमाणार्तिक ३-२८३]

इत्यसत्यानां द्रोपद्रूपितेन्द्रियान्तःकरणैः प्रत्यक्षत्वं विद्यत इव केशोण्डुकादिवत् । सत्यानां मध्ये बुद्ध्यादीनामेव मानसप्रत्यक्षत्वं नान्येगमिति उचित नहीं । यदि पूर्व-पश्चिम आदि भेद सूर्योदय की अपेक्षा से ही हैं तो वे आकाश के ही भेद मानने में क्या हानि है ?

मानस प्रत्यक्ष से दिशा द्रव्य का अस्तित्व निश्चित होना है—यह व्योमशिव आचार्य का कथन है । किन्तु यह उचित नहीं । मानस प्रत्यक्ष से आत्मा और उस के विशेष गुणों-बुद्धि आदि का ही ज्ञान होता है, दिशा आदि का नहीं । स्वप्न में आत्मा और बुद्धि आदि से भिन्न पदार्थों का भी मानस प्रत्यक्ष से ज्ञान होता है किन्तु यह ज्ञान मिथ्या होता है । सदोप इन्द्रिय और अन्तःकरण से उन पदार्थों का, भी ज्ञान होता है जो विद्यमान नहीं होते- यह मिथ्या ज्ञान होता है । कहा भी है 'काम, शोक, भय, उन्माद, चोर, स्वप्न आदि के कारण दूषित होने पर जो नहीं हैं वे पदार्थ भी सामने रखे से दिखाई देते हैं ।' किन्तु मानस प्रत्यक्ष से जो सत्य ज्ञान होता है वह आत्मा और उम के गुणों का ही होता है । सिर्फ अपने ग्रन्थों में किसी शब्द को सुनने से उस प्रकार के पदार्थ का मानस प्रत्यक्ष मानें तब तो 'यह बन्ध्या का पुत्र खरगोग

१ आचार्यः । २ बुद्ध्यादयः पञ्च मानसप्रत्यक्षा तथा बुद्ध्यादिविशिष्ट आत्मा च मानसप्रत्यक्ष । ३ हस्त्यादीनाम् । ४ बाधिताः ।

निश्चीयते । स्वशास्त्रशब्दश्रवणसंस्कारात् संकल्पमात्रेण तस्य मानस-
प्रत्यक्षत्वे

एष बन्ध्यासुतो याति शशशृङ्गधनुर्धरः ।

मृगतृष्णाम्भसि स्नात्वा रूपुष्पकृतशेखरः॥

इत्यादिशब्दश्रवणसंस्काराद् बन्ध्यासुतादयोऽपि मानसप्रत्यक्षगोचरत्वेन
सत्यभूताः स्युरधिशेषात् । अथ तद्वाक्यस्य वाधितविषयत्वेन
तत्संस्कारजस्य मानसप्रत्यक्षस्य मिथ्याज्ञानत्वमिति चेत् तर्हि दिग्भिधान-
श्रवणसंस्कारजस्य मानसप्रत्यक्षस्यापि मिथ्याज्ञानत्वं कुतो न स्यात् ।
तत्रापि निर्विषयत्वाविशेषात् । तस्माद् दिग्द्रव्यग्राहकप्रमाणाभावादाका-
शातिरिक्तं दिग्द्रव्यं नास्तीति निश्चीयते ।

[७१. वैशेषिकसमतपदार्थविचारोपसंहारः ।]

तथा 'नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः' (प्रशस्तपादभाष्य पृ. ५५)
इत्येतदपि न जाघटयते । द्रव्यगुणक्रियाव्यक्तित्वतिरेकेणापरविशेषाणा-
मनुपलब्धेः तत्साधकप्रमाणाभावात् तेषामप्यभाव एव । तथा उत्क्षे-
पणावक्षेपणाकुञ्चनप्रसारणगमनमिति पञ्चैव कर्माणीत्युक्तम् । चलन-
भ्रमणादीनामन्येषामपि कर्मणां सद्भावात् । अथ तेषां तत्रैवान्तर्भाव इति
चेत् तर्हि सर्वेषां कर्मणां चलनात्मके कर्मण्यन्तर्भावो विभाव्यत इति एक
एव कर्मपदार्थः स्यान्न पञ्च कर्माणि ।

के सींग का धनुष ले कर, मृगजल में नहा कर, तथा आकाश का फूल
सिर पर रख कर जा रहा है' आदि कथन भी 'मानस प्रत्यक्ष से
निश्चित' होगा । अतः मानस प्रत्यक्ष से दिशा का अस्तित्व मानना भी
निराधार है ।

७१ वैशेषिकोंके पदार्थोंका विचार — 'जो नित्य द्रव्यों में रहते
हैं वे अन्तिम विशेष होते हैं' यह वैशेषिक मत का कथन भी उचित
नहीं । द्रव्य, गुण तथा क्रिया इन की व्यक्तियों से भिन्न विशेष नामक किसी
पदार्थ का अस्तित्व प्रमाण से सिद्ध नहीं होता । उत्क्षेपण, अवक्षेपण,
आकुचन, प्रसारण तथा गमन ये पांच प्रकार के कर्म मानना भी अनु-
चित है—इन से भिन्न चलना आदि क्रियाएँ भी होती हैं । चलने
आदि का उक्त पांच कर्मों में अन्तर्भाव होता है—यह समाधान भी पर्याप्त
नहीं । वैसे उत्क्षेपण आदि का अन्तर्भाव भी चलन इस एक कर्म में ही
हो सकता है । अतः कर्म-पदार्थ की गणना उचित नहीं है ।

तस्माद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः षडेव पदार्थाः, तत्र पृथिव्यप्तेजोवायुदिकृकालाकाशात्ममनांसीति नवैव द्रव्याणि, तत्रापि पृथिव्यामेव गन्धः, अप्स्वेव रसः, तेजस्येव रूपं, वायावेव स्पर्शः, द्रव्यत्व-गुरुत्वस्नेहत्वबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मसंस्कारशब्दसंख्यापरि-माणसंयोगविभागपरत्वापरत्वपृथक्त्वमिति चतुर्विंशतिर्गुणाः, उत्क्षे-पणावक्षेपणाकुञ्चनप्रसारणगमनमिति पञ्चैव कर्माणि, परापरभेदेन^१ द्विविधं सामान्यं, नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः, अवयवावयविप्रभृतीनां स्वबन्धः समवाय इति साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां षट्पदार्थानां याथात्म्यतत्त्व-ज्ञानं निःश्रेयसहेतुरिति कथनं यत् किञ्चिदेव स्यात् वैशेषिकोक्तप्रकारेण पदार्थानां याथात्म्यतत्त्वानुपपत्तेः । तदनुपपत्तौ साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां षट्-पदार्थयाथात्म्यतत्त्वज्ञानं निःश्रेयसहेतुरिति कथनं बन्ध्यास्तनन्धयसौरू-प्यव्यादर्शनमनुकरोति निर्विषयत्वात् ।

[७२. वैशेषिकमते मुक्तिसमवाभाव ।]

अथ मतं-दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तद-
नन्तराभावादपवर्गः इति । अत्र तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानं निवर्तते, मिथ्या-

इस प्रकार वैशेषिक मत की पदार्थ व्यवस्था का—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष तथा समवाय ये छह पदार्थ हैं, पृथिवी, अप, तेज, वायु, दिशा, काल, आकाश, आत्मा, मन ये नौ द्रव्य हैं, पृथ्वी में गन्ध गुण है, अप में रस गुण है, तेज में रूप गुण है, वायु में स्पर्श गुण है, द्रवत्व, गुरुत्व, स्नेहत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार, शब्द, संख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परत्वापरत्व, पृथक्त्व आदि चौबीस गुण हैं, उत्क्षेपण आदि पांच कर्म हैं, पर और अपर यह दो प्रकारका सामान्य है, नित्य द्रव्यों में रहनेवाले अन्तिम विशेष हैं, अवयव, अवयवी आदि का सम्बन्ध समवाय है—इस विवरण का यथोचित निरसन-क्रिया । अतः इन पदार्थों का ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं है—उस से निःश्रेयस (मुक्ति) की प्राप्ति भी संभव नहीं है ।

७२. वैशेषिकमतमे मुक्ति असंभव है—वैशेषिक मतमें मुक्ति की प्रक्रिया इस प्रकार बतलाई है—तत्त्वों का ज्ञान होने से मिथ्या ज्ञान

१ पर सत्ता अपर द्रव्यत्वादि । २ दृष्टान्ताभ्याम् ।

ज्ञाननिवृत्तौ तज्जन्येच्छाद्वपरूपदोषनिवृत्तिः, तद्दोषनिवृत्तौ तज्जन्यकाय-
चाङ्मनोव्यापाररूपप्रवृत्तिर्निवर्तते, तत् प्रवृत्तिनिवृत्तौ तज्जन्यपुण्यपाप-
बन्धलक्षणजन्मनिवृत्तिरित्यागामिकर्मबन्धनिवृत्तिस्तत्त्वज्ञानादेव भवति ।
प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिक्षयस्तु भोगादेव नान्यथा । तथा चोक्तम्—

नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ।

अवश्यमनुभोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् ॥

(उद्घृत-व्योमवतीटीका पृ. २०)

इति । तत्रापि ।

कुर्वन्नात्मस्वरूपज्ञो भोगात् कर्मपरिक्षयम् ।

युगकोटिसहस्रेण कश्चिदेव विमुच्यते ॥

इत्यनेकभवेषु ऋमेण प्रागुपार्जिताशेषकर्मफलभोगः इत्येकः पक्षः ।

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि मनुजेश्वर ।

प्राप्य योगबलं कुर्यात् तैश्च सर्वो महीं भजेत् ॥

भुञ्जीत विषयान् कैश्चित् कैश्चिदुग्रं तपश्चरेत् ।

सहरेच्च पुनस्तानि सूर्यस्तेजोगणानिव ॥

(उद्घृत-न्यायसार पृ ९०)

दूर होता है, मिथ्या ज्ञान के नाश से इच्छा और द्वेष ये दोष दूर होते हैं; इच्छा और द्वेष के न रहने से शरीर, वाणी तथा मन की क्रिया न होने से पुण्य, पाप का बन्ध और तदाश्रित आगामी जन्म नहीं होता—इस तत्त्वज्ञान से आगामी कर्मों की निवृत्ति होती है । पूर्वार्जित कर्म की निवृत्ति उन के फल मिलने से ही होती है । कहा भी है— ‘ सैंकड़ों करोड़ कल्प काल बीतने पर भी कोई कर्म फल दिये बिना निवृत्त नहीं होता, जो शुभ या अशुभ कर्म किया है उस का फल अवश्य ही भोगना पडता है, और भी कहा है—‘ आत्मा के स्वरूप को जानने पर भी पूर्वार्जित कर्मों का फल भोग कर उन की निवृत्ति करने में हजारों करोड़ युग बीतने पर कोई एक मुक्त होता है ।’ इस विषय में मतान्तर भी है । ‘ योगबल प्राप्त कर आत्मा के बहुतसे शरीर हो सकते हैं तथा उन शरीरों से सारी पृथ्वी का उपभोग लिया जा सकता है । कुछ शरीरों से विषयों का उपभोग होता है, कुछ से उग्र तप होता है तथा अन्तमें जैसे सूर्य अपने किरणों को समेटता

इत्येकस्मिन्नेव भवे प्रागुपार्जिताशेषशुभाशुभकर्मफलभोग इत्यपरः पक्षः । ततश्च भोगात् प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिक्षय एकविंशतिमेदभिन्नदुःख-निवृत्तिरिति । तानि दुःखानि कानि इत्युक्ते वक्ति

संसर्गं सुखदुःखे च तथार्थेन्द्रियबुद्धयः ।

प्रत्येकं षड्विधाश्चेति दुःखसंख्यैकविंशतिः ॥

इति सकलपुण्यपापपरिक्षयात् तत्पूर्वकबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नसंस्काराणामपि परिक्षय आत्मनः कैवल्यं मोक्ष इति असौ वैशेषिकः प्रत्यवातिष्ठिपत् ।

सोप्यतत्त्वज्ञ एव । कुतः । तथा देवार्चनातपोनुष्ठानविशिष्टध्यानादीनां मुमुक्षुभिरकरणप्रसंगात् । कुतः । तत्त्वज्ञानादागामिकर्मवन्धाभावे भोगात् प्रागुपार्जितकर्माभावे स्वयमेव मोक्षप्राप्तिसंभवात् । तदुक्तपदार्थानामसत्यत्वेन तद्विषयज्ञानस्य मिथ्याज्ञानत्वात् तत्त्वज्ञानानुपपत्तेश्च । तथा तन्मते तत्त्वज्ञानानुपपत्तौ तत्त्वज्ञानात् मिथ्याज्ञानं निवर्तते, मिथ्याज्ञाननिवृत्तौ तज्जन्येच्छाद्वेषरूपदोषनिवृत्तिः, तन्निवृत्तौ तज्जन्यकायवाङ्मनोव्यापाररूपप्रवृत्तिनिवृत्तिः, तत्प्रवृत्तिनिवृत्तौ तज्जन्यपुण्यपापवन्धलक्षण-जन्मनिवृत्तिरित्यागामिकर्मवन्धनिवृत्तिस्तत्त्वज्ञानादेव भवतीत्येतत् तेषामसंभाव्यमेव तेषां मते पदार्थयाथात्म्यतत्त्वज्ञानानुपपत्तेः । कुतः । तच्छास्त्रप्रतिपादितपदार्थानां प्रमाणवाधितत्वेन सत्यत्वाभावात् ।

है वैसे इन शरीरों को भी सनेट लिया जाता है' इस प्रकार एक जन्म में भी पूर्वार्जित कर्मों के फल भोगे जाते हैं । कर्मों की निवृत्ति होने पर सब दुःख दूर होते हैं । संसर्ग, सुख, दुःख, छह इन्द्रिय, उन के छह विषय तथा उन की छह बुद्धिया इस प्रकार दुःख इक्कीस प्रकार के हैं ।

इन सब के दूर होनेपर पुण्य पाप नहीं रहते तथा बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न एव संस्कार का भी लोप होता है—इन सब से मुक्त ऐसे केवल आत्मा का स्वरूप ही मोक्ष है ।

वैशेषिक मत की यह सब प्रक्रिया उचित नहीं । यदि आगामी कर्म तत्त्वज्ञान से निवृत्त होते हैं और पुराने कर्म फल भोगने से निवृत्त होते हैं तो देवपूजा, तप, ध्यान आदि का क्या उपयोग है ? दूसरे, वैशेषिकों का पदार्थवर्णन ही यथार्थ नहीं है—तत्त्वज्ञान नहीं है, तब उस से मिथ्या ज्ञान दूर होना, इच्छा और द्वेष दूर होना आदि कैसे संभव होगा ?

यदप्यन्यद्वादीत् प्रागुपार्जिताशेषशुभाशुभकर्मणां परिक्षयस्तु भोगा-
देव नान्यथेति-तदप्यतत्त्वज्ञभाषितम्। ध्यानोत्कर्षाच्चिर्वाताचलप्रदीपावस्थान
मिव चित्तस्य शुद्धात्मतत्त्वे अवस्थानं समाधिः इत्येवंविधसमाधेः सका-
शात् प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिक्षयस्य सद्भावात्। अथ क्रमभाविनानाभवेपु
एकस्मिन् भवे वा सकलकर्मणां फलभोगादेव परिक्षयो नान्यथेति नियम
श्चेत् तर्हि कदाचित् कस्यचिदपि मोक्षो न स्यात्। कुत इति चेत् स्वात्मनि
वर्तमानसुखदुःखसाक्षात्कारो भोग स च इष्टानिष्टषट्प्रकारविषयानुभवा-
देव भवति। स विषयानुभवोऽपि कायवाङ्मनोव्यापारादेव भवति।
सोऽपि व्यापार इच्छाद्वेषाभ्यां प्रवृत्तप्रयत्नाद् भवति। तत् कथमिति चेत्,

प्रयत्नादात्मनो वायुरिच्छाद्वेषप्रवर्तनात्।

वायोः शरीरयन्त्राणि वर्तन्ते स्वेषु कर्मसु ॥

(समाधितन्त्र १०३)

इति वचनात्। विवक्षाजनितप्रयत्नप्रेरितकोष्ठयवायुना कण्ठादि-
स्थाने अभिघात उच्चारणम् इति वचनात्। सुस्मूर्षाजनितप्रयत्नप्रेरित-
मनोद्रव्यसंस्कारसहितात्मनः प्रागनुभूतार्थे ज्ञानं चिन्ता इति वचनाच्च।
कायवाङ्मनोव्यापारः इच्छाद्वेषाभ्यां विना न भवति। तौ च इच्छाद्वेषौ
मिथ्याज्ञानमन्तरेण न भवतः इति मिथ्याज्ञानसद्भावो निश्चीयते, ततश्च
तत्त्वज्ञानाभावोऽपि निश्चित एव स्यात्। तथा च उत्तरोत्तरकर्मबन्धप्रवाहो

पूर्वार्जित कर्मों का क्षय फल भोगने से ही होता है यह कथन भी
ठीक नहीं। ध्यान के उत्कर्ष से निश्चल दीपकके समान निश्चल
चित्त की शुद्ध आत्मा के विषय में जो स्थिरता होती है उस
से-समाधि से पूर्वार्जित कर्मों का क्षय होता है। यदि भोग
से ही कर्मों का क्षय माने तो किसी को मोक्ष प्राप्त नहीं
हो सकेगा। आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव होना ही भोग है- वह
इष्ट, अनिष्ट विषयों से ही प्राप्त होता है। विषयों का अनुभव शरीर,
वाणी तथा मन के कार्य के विना नहीं होता। ये कार्य इच्छा और
से प्रेरित प्रयत्न के विना नहीं होते। कहा भी है- 'इच्छा
और द्वेष की प्रेरणा से आत्मा का प्रयत्न होता है-उस से वायु प्रवृत्त होता है
है तथा वायु के द्वारा शरीर के अवयव अपने कार्यों में प्रवृत्त होते
हैं।' इसी प्रकार वाणी का कार्य-शब्द का उच्चारण भी तभी

अनिवार्यो बोध्यते । तस्माद् भोगात् प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिश्रयाङ्गीकारे तत्कर्मफलभोगावसरे इच्छाद्वेषप्रयत्नेः कायवाङ्मनोव्यापारसद्भावात् अभिनवकर्मबन्धप्रवाहो दुरुत्तरः स्यात् इति कदाचित् कस्यापि तन्मते मोक्षो नास्तीति निश्चीयते । तस्मान्मोक्षाकांक्षिणां परीक्षकाणां वैशेषिकपक्ष उपेक्षणीय एव स्यात् नोपादेय इति स्थितम् ।

[७३ न्यायदर्शनविचारे प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षा ।]

अथ मतं 'प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णय-
वादजल्पवितण्डाहेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निश्रेय-
साधिगम ' (न्यायसूत्र १-१-१), इति नैयायिकपक्षो मुमुक्षूणामुपादेय
इति-तदयुक्तम् । तदुक्तप्रकारेण षोडशपदार्थानां याथात्म्यासंभवात् । तथा
हि । प्रमाणं नाम किमुच्यते । अथ सम्यगनुभवसाधन प्रमाणम् (न्याय-
सार पृ. १) तत्र सम्यग्रग्रहण संशयविपर्ययव्यवच्छेदार्थम् । अनुभवग्रहणं
स्मरणनिवृत्त्यर्थम् । साधनग्रहणं प्रमातृप्रमेययोर्व्यवच्छेदार्थम्^१ । प्रकर्षेण

होता है जब बोलने की इच्छा से वायु को प्रेरित कर कण्ठ में लाया जाता है । तथा मन का कार्य-विचार तभी होता है जब स्मरण की इच्छा से मन तथा संस्कारों के साथ आत्मा जाने हुए पदार्थों का स्मरण करता है। तात्पर्य—सब कार्य इच्छा और द्वेष के बिना नहीं हो सकते । इच्छा और द्वेष तभी होते हैं जब मिथ्या-ज्ञान विद्यमान हो-तत्त्वज्ञान न हो । तात्पर्य यह हुआ कि कर्मों का फल भोग तभी संभव है जब मिथ्याज्ञान विद्यमान होता है । अतः उस से उत्तरोत्तर नये कर्मोंका बन्ध होता रहेगा यह भी स्पष्ट है । अतः सिर्फ फलभोग से ही कर्मों का क्षय होता हो तो कर्मबन्ध की परस्परा कभी खण्डित नहीं होगी—मोक्ष प्राप्त होना संभव नहीं होगा । अतः मोक्ष के लिए वैशेषिक पक्ष का अनुसरण उपयोगी नहीं है यह स्पष्ट हुआ ।

७३. न्यायदर्शन का प्रत्यक्ष लक्षण—न्यायदर्शन का प्रथम मन्तव्य है कि ' प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, विनण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान इन पदार्थों का तत्त्वज्ञान होने से निःश्रेयस प्राप्त होता

१ प्रमाता प्रमेय च प्रमाण न भवति ।

संशयादिव्यवच्छेदेन मीयते निश्चीयते वस्तुतत्त्वं येन तत् प्रमाणमिति व्युत्पत्तेश्च । तच्च प्रमाण प्रत्यक्षानुमानागमोपमानभेदाच्चतुर्विधमिति चेत् तत् तथैवास्तु । तदस्माभिरप्यङ्गीक्रियते । तत्र प्रत्यक्षं नाम कीदृक्षमिति वक्तव्यम् । सम्यगपरोक्षानुभवसाधनं प्रत्यक्षम् (न्यायकार पृ ७) तच्चायोगि-प्रत्यक्षं योगिप्रत्यक्षमिति द्विविधम् । तत्रायोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालधर्माद्यनुग्रहादिन्द्रियार्थसंबन्धविशेषात् स्थूलार्थग्राहकम् । तद् यथा चक्षुःस्पर्शनसंयोगात् पटादिद्रव्यज्ञानं, सयुक्तसमवायात् पटत्वादिसंख्यापरिमाणादिज्ञानं, संख्यादिष्वश्रितानां सामान्यानां स्वाश्रयग्राहकैरिन्द्रियैः संयुक्तसमवेतसमवायाद् ग्रहणं, श्रोत्रे शब्दसमवायाच्छब्दग्रहणं तदाश्रितसामान्यग्रहण समवेतसमवायात् । तदेतत् पञ्चविधसंबन्धेन संबद्धपदार्थानां विशेषणविशेष्यत्वेन दृश्याभावसमवाययोर्ग्रहणम् । तद् यथा निर्घटं भूतलम्, इह भूतले घटो नास्तीति समवेतौ गुणगुणिनौ, इह पटे रूपादीनां समवाय इति । योगिप्रत्यक्षं तु देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थग्राहकम् । तद् द्विविधमपि प्रत्यक्षं सविकल्पकं निर्विकल्पकमिति प्रत्येकं द्विविधम् । तत्र संज्ञादिसंबन्धोत्पत्तेः खेन^१ ज्ञानोत्पत्तिनिमित्त सविकल्पकम् । यथा देवदत्तोऽयं दण्डीत्यादि । वस्तुस्वरूपमात्रावभासकं निर्विकल्पकम् । यथा

है' किन्तु इन का पदार्थवर्णन भी उचित नहीं है । प्रथमतः उन के प्रमाणवर्णन का विचार करते हैं । सम्यक अनुभव का साधन प्रमाण है—यह उनका कथन है । इस में सम्यक कहने का तात्पर्य है कि अनुभव सशय या विपर्यय से रहित हो । अनुभव को प्रमाण कहने का तात्पर्य यह है कि स्मरण को प्रमाण न कहा जाय । साधन इसलिए कहा है कि प्रमाता और प्रमेय को प्रमाण से अलग रखा जाय । प्रमाण शब्द की व्युत्पत्ति भी ऐसी ही है—प्रकर्ष से संशयादि को दूर कर वस्तुतत्त्व का मान—निश्चय करे वह प्रमाण है । इस के चार प्रकार हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, तथा उपमान । इन में प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार है—सम्यक अपरोक्ष अनुभव का साधन हो वह प्रत्यक्ष प्रमाण है—इस के दो प्रकार हैं—योगिप्रत्यक्ष तथा अयोगिप्रत्यक्ष । अयोगिप्रत्यक्ष वह है जो प्रकाश, देग, काल आदि के सहयोग से इन्द्रिय और पदार्थों के सम्बन्ध से स्थूल पदार्थों को

प्रथमाक्षसंनिपातजं ज्ञानं युक्तावस्थायां योगिज्ञानं चेति । इति प्रत्यक्ष-
प्रमाणलक्षणभेदसामग्रीस्वरूपमिति चेन्न । तस्य सर्वस्य विचारासहत्वात् ।

तथा हि । तत्र सम्यगपरोक्षानुभवसाधनमित्यत्र परोक्षानुभवप्रति-
षेधेन अभावोऽङ्गीक्रियते प्रत्यक्षानुभवो वा^१ । प्रथमपक्षे सम्यगभावसाधनं
प्रत्यक्षमित्युक्तं स्यात् । तथा च मुद्गरप्रहरणादीनां घटाद्यभावसाधनत्वेन

जानता हो । उदाहरणार्थ-ब्रह्मादि द्रव्यों का ज्ञान चक्षु और
स्पर्श के संयोग सम्बन्ध से होता है, पटत्र आदि का ज्ञान संयुक्त
समवाय सम्बन्ध से होता है, सख्यात्व आदि का ज्ञान संयुक्त समवेत सम-
वाय से होता है, शब्द का ज्ञान कर्णेन्द्रिय के समवाय सम्बन्ध से होता
है तथा शब्दत्व का ज्ञान समवेत समवाय से होता है । इन पांच सम्बन्धों
से सम्बद्ध पदार्थों के दृश्याभाव तथा समवाय का ज्ञान विशेषणविशेष्यभाव
नामक छठे सम्बन्ध से होता है—यह जमीन घटग्रहित है, यह वस्त्र रूपादि-
सहित है आदि इस के उदाहरण हैं । योगिप्रत्यक्ष वह है जो देश, काल
तथा स्वभाव से दूर के पदार्थों को भी जानता है । ये दोनों प्रत्यक्ष सवि-
कल्पक तथा निर्विकल्पक दो प्रकार के होते हैं। संज्ञा आदि संबन्ध के उल्लेख
के साथ जो ज्ञान होता है वह सविकल्पक है—उदा. यह देवदत्त दण्डयुक्त है
आदि । सिर्फ वस्तु के स्वरूप का भान होना निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है जो
इन्द्रिय का पदार्थ से प्रथम सम्पर्क होते ही होता है तथा योगयुक्त
अवस्था में योगी को होनेवाला ज्ञान भी इसी प्रकार का होता है ।

यह सब प्रमाण-विवरण कई दृष्टियों से सदोष है । पहले प्रत्यक्ष
के लक्षण का विचार करते हैं । अपरोक्ष अनुभव के साधन को प्रत्यक्ष
कहा है । इस में अपरोक्ष शब्द का तात्पर्य परोक्ष ज्ञान के अभाव से है
अथवा प्रत्यक्ष के अस्तित्व से है ? यदि परोक्ष ज्ञान के अभाव से ही
तात्पर्य हो तो वह मुद्गर, आयुध आदि में भी होता है अतः उन को
प्रत्यक्ष प्रमाण मानना होगा । प्रत्यक्ष अनुभव का साधन प्रत्यक्ष प्रमाण है यह

१ अप्रधानं विधेयेऽत्र प्रतिषेधे प्रधानता । प्रसज्य प्रतिषेधोऽसौ क्रियया यत्र
नञ् यथा ॥ ब्राह्मणं नानय ॥ प्रधानत्वं विधेयत्र प्रतिषेधेऽप्रधानता । पर्युदास. स
विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ् ॥ यथा अब्राह्मणमानय ।

प्रत्यक्षत्वं प्रसज्यते इत्यतिव्यापकं लक्षणम् । द्वितीयपक्षे सम्यक्प्रत्यक्षानुभवसाधनं प्रत्यक्षमित्युक्तं स्यात् । तथा च सम्यक्प्रत्यक्षानुभवस्वरूपं निरूपणीयम् । अथ सम्यगपरोक्षानुभव एवेति चेत् तत्रापि परोक्षानुभव-प्रतिषेधेन अभावोऽङ्गीक्रियते प्रत्यक्षानुभवो वा इत्याद्यावृत्त्या चक्रकप्रसंगः । अथ इन्द्रियार्थसंनिकर्षजं ज्ञानं प्रत्यक्षमिति चेन्न । षोढासंनिकर्षस्य प्रागेव निराकृतत्वात् । ततश्च असंभवदोषदुष्टं प्रत्यक्षलक्षणम् । यदप्यन्यत् प्रत्यपी पदत्-अत्रायोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालधर्माद्यनुग्रहाद् इन्द्रियार्थसंबन्ध-विशेषात् स्थूलार्थग्राहकं तद् यथा चक्षुःस्पर्शनसंयोगात् पटा-दिद्रव्यज्ञानमित्यादि-तदप्यसत् । लक्षणस्यासंभवदोषदुष्टत्वात् । कुतः चक्षुरिन्द्रियार्थसंयोगस्य सर्वत्र समवायसंबन्धस्य च प्रागेव प्रमाणतो निषिद्धत्वेन षोढासंनिकर्षस्य प्रतिषिद्धत्वात् । यदप्यन्यदवोचत्-संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं सविकल्पकमित्यादि-तदप्यनु-चितम् । मौनिमूकवाधिरबालानां सविकल्पकप्रत्यक्षाभावप्रसंगात् । कुतः । तेषां संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानोत्पत्तिनिमित्ताभावात् । यदप्यन्यदेवा-

कहने पर प्रश्न होता है कि प्रत्यक्ष अनुभव क्या है? अपरोक्ष अनुभव प्रत्यक्ष है यह कहें तो पुनः पूर्वोक्त दोष होगा । (तात्पर्य— जो परोक्ष नहीं है वह प्रत्यक्ष है यह निषेधरूप कथन पर्याप्त नहीं है, प्रत्यक्ष का कोई विधिरूप लक्षण बतलाना चाहिए ।) इन्द्रिय और पदार्थों के संनिकर्ष से जो ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष है— यह लक्षण भी सदोष है । इन्द्रिय और अर्थों के संनिकर्ष का पहले विस्तार से खण्डन किया है अतः उस पर आधारित प्रत्यक्ष का लक्षण व्यर्थ होगा । अयोगिप्रत्यक्ष के वर्णन में भी इन्द्रिय और अर्थों के सम्बन्ध से स्थूल पदार्थों का ज्ञान होना आव-श्यक कहा है—वह भी इसी प्रकार निराधार होगा । संज्ञा आदि सम्बन्धों के उल्लेख के साथ जो ज्ञान होता है वह सविकल्पक है यह कथन भी ठीक नहीं—ऐसा मानें तो मौन रखनेवाले, गुंगे अथवा बालकों को सविकल्पक प्रत्यक्ष से ज्ञान नहीं हो सकेगा । उन का ज्ञान शब्दप्रयोग से रहित होता है । इसी प्रकार सिर्फ वस्तु के स्वरूप को जानता है वह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है इस कथन में सिर्फ वस्तु कहने का तात्पर्य क्या है? अवस्तु से भिन्न वस्तु यह तात्पर्य है अथवा अन्य वस्तुओं से भिन्न एक

घादीत्-वस्तुस्वरूपमात्रावभासकं निर्विकल्पमित्यादि-तत्र मात्रशब्देन वस्तु गृहीत्वा अवस्तु व्यवच्छिद्यते एकवस्तु गृहीत्वा अन्यवस्तु व्यवच्छिद्यते वा । अथ वस्तु गृहीत्वा अवस्तु व्यवच्छिद्यत इति चेत् तर्ह्यवस्तु नाम किमुच्यते । अथ असद्वर्ग एव अवस्त्विति चेन्न । तद्व्यवच्छेदेन वस्तुग्रहणाभावात् । कुतः सर्वत्रान्याभावविशिष्टस्यैव वस्तुनो ग्रहणात्^१ । अथ मात्रशब्देन एकवस्तु गृहीत्वा अन्यवस्तु व्यवच्छिद्यत इति चेन्न । एकवस्तुग्रहणेऽपि सत्ताद्रव्यत्वादीनां^२ संख्यापरिमाणरूपादीनां^३ विशिष्ट-देशकाललोकादीनां च ग्रहणादन्यवस्तुव्यवच्छेदानुपपत्तेः । ततो निर्विकल्पकप्रत्यक्षलक्षणमप्यसंभवदोषदुष्टं स्यात् । तस्मान्नापरोक्षं प्रत्यक्षं विचारं सहते ।

[७४. तन्मते प्रमाणान्तरपरीक्षा ।]

— अनुमानमपि कीदृशम् । अथ सम्यक्साधनात् साध्यसिद्धिरनुमानं व्याप्तिमान् पक्षधर्म एव सम्यक् साधनमिति चेत् तदङ्गीक्रियत एव । तत्-प्रपञ्चस्य कथाविचारे निरूपितत्वात् ।

वस्तु यह अर्थ है ? अवस्तु से भिन्न वस्तु का ही ग्रहण होता है यह कथन ठीक नहीं क्यों कि वस्तु का ज्ञान अन्य पदार्थों के अभाव से सहित ही होता है (यह वस्तु है इस ज्ञान में यह घट नहीं है आदि अंश समिलित ही होता है) । अन्य वस्तुओं से भिन्न एक वस्तु के ज्ञान में भी 'उस वस्तु का अस्तित्व, द्रव्यत्व आदि का तथा सख्या, परिमाण, रूप आदि का एव प्रदेश, समय आदि का ज्ञान होता ही है । अतः उसे एक ही वस्तुका ज्ञान कहना अथवा निर्विकल्पक प्रत्यक्ष कहना उचित नहीं । इस प्रकार नैयायिकों का प्रत्यक्ष प्रमाण का वर्णन कई प्रकारों से दोषपूर्ण है ।

७४. अन्य प्रमाणों का विचार—नैयायिकों का दूसरा प्रमाण अनुमान है । योग्य साधन से साध्य को सिद्ध करना अनुमान है तथा व्याप्ति से युक्त पक्ष के धर्म को साधन कहते हैं । अनुमान का यह स्वरूप हमें प्रायः मान्य है तथा कथाविचार ग्रन्थ में हमने इस का विस्तार से वर्णन किया है ।

१ घट गृह्यते तर्हि पटाभावेन पटं गृह्यते तर्हि घटाभावेन इति । २ आदि-शब्देन घटाद्यपेक्षया पार्थिवत्व घटत्वमित्यादि । ३ आदिशब्देन रूपत्वमित्यादि ।

अथ मतं 'समयवलेन' सम्यक्परोक्षानुभवसाधनमागम. (न्याय-सार पृ. ६६)। स द्विविध दृष्टादृष्टभेदात्। तत्र दृष्टार्थानां 'पुत्रकाम्येष्ट्या' पुत्रकामो यजेत, कारीरीं निर्वपेद् वृष्टिकामः' इत्यादीनां तत्तत्फल-प्राप्त्या प्रामाण्यं निश्चीयते। अदृष्टार्थानां 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादीनामाप्तोक्तत्वेन प्रामाण्यं निश्चीयत इति। तदयुक्तम्। पुत्रकाम्येष्ट्यादीन् शतशः कुर्वाणानामपि फलप्राप्तेरदर्शनात्। तथा तन्मते समयज्ञाभावस्यापि प्रागेव प्रतिपादित्वेन वेदस्यान्यस्य वा आगमस्याप्तोक्तत्वाभावात् प्रागेव वेदस्याप्रामाण्यसमर्थनाच्च।

अथ उपमानं प्रसिद्धार्थसाधर्म्यात् साध्यसाधनं, गोसदृशो गवयः, अनेन सदृशी मदीया गौरित्यादि इति चेन्न। तस्य सादृश्यप्रत्यभिज्ञान-त्वेन प्रमाणान्तरत्वाभावात्। यदि तत् प्रमाणान्तरमित्याग्रहश्चेत् तर्हि गोविलक्षणो महिषः, तस्मादयं दीर्घः, तस्मादिदं दूरं, तस्मादयं महा-

नैयायिकों का तीसरा प्रमाण आगम है। शास्त्र के आधार से योग्य परोक्ष अनुभव का साधन ही आगम प्रमाण है। इस के दो प्रकार हैं—दृष्ट तथा अदृष्ट। 'पुत्र की इच्छा हो तो पुत्रकाम्येष्टि यज्ञ करना चाहिए, वृष्टि की इच्छा हो तो कारीरी की बलि देना चाहिए' आदि वाक्यों का फल प्रत्यक्ष देखा जाता है अतः ये दृष्ट आगम हैं—इन का प्रामाण्य दृष्ट साधनों से निश्चित है। 'स्वर्ग की इच्छा हो तो ज्योतिष्टोम यज्ञ करना चाहिए' आदि वाक्यों को अदृष्ट आगम कहते हैं—इन का फल प्रत्यक्ष नहीं देखा जाता। आसों द्वारा कहे हैं इसलिए ये प्रमाण हैं। यह आगम-प्रमाण का वर्णन भी दोषपूर्ण है। पहला दोष यह है कि पुत्रकाम्येष्टि करने पर भी पुत्र नहीं होते ऐसे सैंकड़ो उदाहरण हैं। दूसरे, वेद अथवा अन्य आगम सर्वज्ञ प्रणीत नहीं हैं यह हमने पहले विस्तार से बतलाया है। अतः नैयायिकसम्मत आगम प्रमाण नहीं हो सकते।

चौथा प्रमाण उपमान है। प्रसिद्ध पदार्थ के साम्य से साध्य को जानना ही उपमान है, उदा.—यह गाय जैसा है अतः गवय है। इस प्रमाण का स्वरूप प्रत्यभिज्ञान से भिन्न नहीं है। यदि साम्य को प्रमाण मानें तो गाय से भैंस भिन्न है आदि भेद के ज्ञान को भी पृथक प्रमाण मानना

नित्यादीनां प्रमाणान्तरत्वं प्रसज्यते । तस्मादुपमानं प्रत्यभिज्ञानान्नाथान्तरमित्यङ्गीकर्तव्यम् । दर्शनस्मरणकारणकं प्रत्यभिज्ञानम् । उपमानस्यापि दर्शनस्मरणकारकत्वाविशेषात् । तस्मान्नैयायिकोक्तप्रमाणपदार्थो न विचारं सहते ।

[७५. तन्मते पदार्थगणनासंगतिः ।]

तथा 'आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गस्तु प्रमेयम्' (न्यायसूत्र १-१-९) इति द्वादशविधप्रमेयपदार्थो वैशेषिकोक्त-पदार्थनिराकरणेनैव निराकृत इति वेदितव्यम् । तथा साधारणकारदर्शनात् वादिविप्रतिपत्तेर्वा उभयकोटिपरामर्शः संशयः इत्येतस्यापि पदार्थत्वे विपर्यासानध्यवसाययोरपि^१ पदार्थत्वं प्रसज्यते । ननु संशयस्य न्यायप्रवृत्त्यङ्गत्वेन^२ पदार्थत्वं नान्ययोरिति चेन्न । विपर्यस्ताव्युत्पन्नानां प्रतिबोधार्थमपि न्याय^३प्रवृत्तिदर्शनात् । तथा प्रयोजनमपीष्टानिष्टप्राप्तिपरिहाररूपं चेदिष्यत एव । तथा दृष्टौ अन्तौ साध्यसाधनधर्मौ^४ वादिप्रतिवादिभ्यामविगानेन^५ यत्र स दृष्टान्तः । स च अवयवेष्वपि^६ वक्ष्य-

होगा । उपमान और प्रत्यभिज्ञान दोनों दर्शन और स्मरण पर आधारित हैं अतः दोनों में कोई भेद नहीं है । तात्पर्य—न्यायमत का प्रमाण वर्णन उचित नहीं है ।

७५. पदार्थ गणनामें असंगति—इस दर्शन में दूसरे प्रमेय पदार्थ में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख तथा अपवर्ग इन बारह विषयों का समावेश किया है (न्यायसूत्र १-१-९) । इन के स्वरूप का खण्डन वैशेषिक दर्शन विचार में हो चुका है ।

तीसरा पदार्थ संशय है । दो वस्तुओं में साधारण आकार देखने से अथवा वादियों में मतभेद होने से दोनों पक्षों का ग्रहण करनेवाला ज्ञान संशय कहलाता है । इस को स्वतन्त्र पदार्थ मानें तो विपर्यास और अनध्यवसाय (अनिश्चय) को भी पदार्थ मानना होगा । संशययुक्त व्यक्ति को समझाने के लिये न्याय की प्रवृत्ति होती है अतः संशय को पदार्थ

१ अतस्मिस्तदिति ज्ञान विपर्ययः गच्छतस्तृणस्पशोऽनध्यवसायः । २ नातुपलब्धेन निर्णितेर्था न्याय प्रवर्तते अपि तु संदिग्धेर्था । ३ न्यायोऽनुमानम् । ४ अन्वयव्यतिरेकौ । ५ अविवादेन । ६ प्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तोपनयनिगमनानि । ।

माणत्वात् पुनरुक्त एव । तथा शिष्टेन स्वीकृतागमः सिद्धान्तः । सोऽपि प्रमाणपदार्थे प्रतिपादितत्वात् पुनरुक्त एव ।

तथा पक्षहेतुदृष्टान्तोपनयनिगमनान्यनुमानस्यावयवाः पञ्च । तत्र संदिग्धसाध्यधर्माधारः पक्षः अनित्यः शब्द इति । व्याप्तिमान् पक्षधर्मो हेतुः कृतकत्वादिति । साध्यव्याप्तं साधनं यत्र प्रदर्श्यते सोऽन्वयदृष्टान्त-कृतकः सोऽनित्यो यथा घट इति । साध्याभावे साधनाभावो यत्र कथ्यते स व्यतिरेकदृष्टान्तो यन्नानित्यं तन्न कृतकं यथा व्योमेति । पक्षधर्मत्व-प्रदर्शनार्थं हेतोरुपसंहार उपनयः कृतकश्चायमिति । उक्तनिर्णयार्थं प्रति-ज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनं तस्मादनित्य इति । इति चेन्न । तेषामनुमान-प्रमाणे प्रतिपादितत्वेन पुनरुक्तत्वात् । किं च । अनुमानाद्गानामपि पदार्थ-त्वाद्गीकारे स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणां^१ तत्संनिकर्षाणां संकेतसाह-श्यादीनां च पदार्थत्वं स्यादित्यतिप्रसज्यते ।

माना है यह स्पष्टीकरण भी योग्य नहीं । क्यों कि विपर्यय और अनिश्चित ज्ञान से युक्त व्यक्तियों को समझाने के लिये भी न्याय का आश्रय लिया जाता है ।

चौथा पदार्थ प्रयोजन है । इष्ट की प्राप्ति और अनिष्ट के परिहार की इच्छा ही प्रयोजन है । इस के विषय में कोई आक्षेप नहीं है ।

पाचवा पदार्थ दृष्टान्त है । वादी और प्रतिवादी को समान रूप से मान्य उदाहरण को दृष्टान्त कहते हैं । अनुमान के अवयवों में इस का समावेश होता है अतः इसे पृथक् पदार्थ मानना युक्त नहीं ।

छठवा पदार्थ सिद्धान्त है । शिष्ट लोगों द्वारा मान्य किये गये विषय को सिद्धान्त कहते हैं । यह प्रमाण के वर्णन में ही समाविष्ट होता है ।

सातवा पदार्थ अवयव है । अनुमान के पाच अवयव कहे हैं—पक्ष, हेतु, दृष्टान्त, उपनय, निगमन । उदाहरणार्थ—शब्द अनित्य है—यह पक्ष है । क्यों कि शब्द कृतक है—यह हेतु है । जो कृतक होता है, वह अनित्य होता है—जैसे घट है—यह अन्वय दृष्टान्त है । जो कृतक नहीं होता वह अनित्य नहीं होता—जैसे आकाश है—यह व्यतिरेक दृष्टान्त है । और शब्द कृतक है—यह उपनय है । इस लिये शब्द

अथ व्याप्तिबलमवलम्ब्य परस्यानिष्टमापादनं तर्क इति चेत् स च उभयप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिकः अन्यतरप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिको वा । न तावदाद्यः पक्षः तथा चेत् तस्य तर्कत्वासंभवात् । तथा हि । वीतस्तर्को न भवति उभयप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिकत्वात् धूमानुमानवत् । तथा विवादा-
ध्यासितं प्रमाणमेव उभयप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिकत्वात् धूमानुमानवत् इति च । अथ द्वितीयः पक्षः कक्षीक्रियते तर्हि वादिप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिको वा प्रतिवादिप्रमाणप्रसिद्धव्याप्तिको वा । न तावदाद्यः वादिप्रमाणप्रसिद्धव्याप्ति-
कात् तर्कात् परस्यानिष्टमापादयितुमशक्तेः । कुतः परस्य मूलव्याप्ति-
प्रतिपत्त्यभावात् । अथ परप्रसिद्धव्याप्त्या परस्यानिष्टमापादनं तर्क इति चेत् तदस्माभिरप्यङ्गीक्रियते । तथापि व्याप्तिपूर्वकत्वेनोत्पन्नत्वाद् अनुमाना-
न्वार्थान्तरम् ।

अथ इदमित्यमेवेत्यवधारणज्ञानं निर्णयपदार्थ इति चेत् तदपि प्रत्यक्षादिप्रामितिरेव, नार्थान्तरम् ।

अथ 'प्रमाणतर्कसाधनोपलम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः

अनित्य है—यह निगमन है । इन सब अवयवों का वर्णन तो ठीक है किन्तु ये अनुमान के अवयव हैं तथा अनुमान का पहले प्रमाण पदार्थ में अन्तर्भाव होता है । यदि अनुमान के साधन अवयवों को पृथक् पदार्थ मानें तो प्रत्यक्ष प्रमाण के साधन इन्द्रियों को भी पृथक् पदार्थ मानना होगा ।

आठवा पदार्थ तर्क है । व्याप्ति के बल से प्रतिवादी को अमान्य तत्त्व सिद्ध करना तर्क है । इसे स्वतन्त्र पदार्थ मानना उचित नहीं । यदि 'तर्क' में प्रयुक्त व्याप्ति वादी तथा प्रतिवादी दोनों को मान्य हो तो उस का स्वरूप अनुमान से भिन्न नहीं होगा । यदि यह व्याप्ति सिर्फ वादी को मान्य हो—प्रतिवादी को अमान्य हो—तो उस से प्रतिवादी को अमान्य तत्त्व सिद्ध नहीं होगा । तब व्याप्ति की सत्यता ही वाद का विषय होगा । प्रतिवादी को मान्य व्याप्ति से कोई तत्त्व सिद्ध करना तर्क माना जाय तो यह भी अनुमान से भिन्न नहीं होगा । अतः तर्क स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है ।

नौवा पदार्थ निर्णय है । यह तत्त्व इसी प्रकार है ऐसे निश्चित ज्ञान को निर्णय कहते हैं । यह प्रमाणों से प्राप्त ज्ञान से भिन्न नहीं ।

दसवा पदार्थ वाद है—'प्रमाण और तर्क के साधनों से, सिद्धान्त

पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः। यथोक्तोपपन्नच्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनो जल्प । स एव प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ।' इत्येतत्त्रयाणां स्वरूपं कथाविचारेण विचारितं द्रष्टव्यम् । 'हेतुलक्षणरहिताः हेतुवदाभासमाना हेत्वाभासाः' असिद्धादयस्ते च कथाविचारे विचारिता द्रष्टव्याः। तेषामपि पृथक् पदार्थत्वे साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुक्तद्वादशविधदृष्टान्तानामपि पदार्थत्वं प्रसज्यते। तथा वचनविघातोऽर्थान्तरपरिकल्पनया छलं तत्त्रिविधम् । प्रयुक्ते हेतौ प्रतिपक्षसमीकरणाभिप्रायेण प्रत्यवस्थानं^१ जातिः सा चतुर्विंशतिप्रकाराः। वादिप्रतिवादिनोरन्यतरस्य पराजयनिमित्तं निग्रहस्थानं तच्च द्वाविंशतिप्रकारम् ।

इत्येतत् सर्वं कथाविचारे प्रपञ्चितं द्रष्टव्यम् । एतेषामपि पदार्थत्वे लोकशापाक्रोशासभ्यवचनापदभियोगादीनामपि पदार्थत्वं स्यादित्यतिप्रसज्यते । किं च । संशयादीनां प्रमाणगोचरत्वेन प्रमेयत्वसंभवात् प्रमाणं

का विरोध न करते हुए, पांच अवयवों से युक्त, पक्ष और प्रतिपक्ष का कथन वाद है' । ग्यारहवा पदार्थ जल्प है — 'यथोचित छल, जाति तथा निग्रहस्थानों का प्रयोग करके होनेवाला विवाद जल्प है' । 'जल्प में प्रतिपक्ष की स्थापना को अवसर न दिया जाय तो वही वितण्डा कहलाता है — यह बारहवा पदार्थ माना है । 'जिन में हेतु का लक्षण न हो किन्तु जो हेतु जैसे प्रतीत हों वे हेत्वाभास हैं'—इन्हें तेरहवा पदार्थ माना है । 'दूसरे अर्थ की कल्पना करके बात काटना छल है जो तीन प्रकार का है' — यह छल चौदहवा पदार्थ माना है । 'हेतु का प्रयोग करने पर प्रतिपक्ष से उसकी समानता बदलाने के लिए विरोध करना जाति है — इस के चौबीस प्रकार हैं'—यह पन्द्रहवा पदार्थ माना है । 'वादी या प्रतिवादी के पराजय का कारण निग्रहस्थान होता है — इस के बाईस प्रकार हैं'—यह सोलहवा पदार्थ माना है ।

वाद से निग्रहस्थान तक इन सातों विषयों का विचार हमने 'कथाविचार' ग्रन्थ में किया है । यहा द्रष्टव्य इतना है कि इन सब बातों को पदार्थ मानना हो तो बारह प्रकार के दृष्टान्त, शाप, आक्रोश,

१. अन्वयव्यतिरेकाणा द्वादश प्रकाराः । २. यथा अनित्य शब्द कृतकत्वात् घटवत् इत्युक्ते यथा घटवत् कृतक शब्दः तथा घटवत् समवायोऽपि भवति ।

प्रमेयमिति पदार्थद्वयमेव जाघटयते । ततो नान्यत् पदार्थान्तरं योयुज्यते । अथ प्रयोजनवशात् संशयादीनां पृथक् कथनमिति चेत् तर्हि चतुर्विध-प्रमाणानां द्वादशविधप्रमेयानां पञ्चविधावयवानां षट्हेत्वाभासानां द्वादश-विधदृष्टान्ताभासानां त्रिप्रकारच्छलानां चतुर्विंशतिविधजातीनां द्वाविंश-तिविधनिग्रहस्थानानां च प्रत्येकं प्रयोजनभेदसद्भावात् षण्णवतिपदार्थाः प्रसज्येरन् । पण्डिन्द्रियपदार्थपदसंबन्धपद्बुद्धि सुख दुःखेच्छाद्वेषप्रयत्न-संसर्गादीनां प्रत्येकं प्रयोजनसद्भावात् पदार्थाः अनन्ताः प्रसज्येरन् । नो चेत् षोडशापि मा भूवन् । एवं नैयायिकोक्तप्रकारेण षोडशपदार्थानां याथात्म्यासंभवेन तद्विषयज्ञानस्य तत्त्वज्ञानत्वाभावात् ततो निःश्रेय-साधिगम इति स्थितम् ।

[७६. योगत्रयविचार ।]

ननु भक्तियोगः क्रियायोगः ज्ञानयोग इति योगत्रयैर्यथासंख्यं सालोक्यसारूप्यसामीप्यसायुज्यमुक्तिर्भवति । तत्र महेश्वरः स्वामी स्वयं भृत्य इति तच्चित्तो भूत्वा यावज्जीवं तस्य परिचर्याकरणं भक्तियोगः ।

असम्य वचन, आरोप-प्रत्यारोप आदि को पदार्थ क्यों नहीं माना जाता ? वास्तव में संशयादि सभी का ज्ञान प्रमाणों से ही होता है । अतः प्रमाण और प्रमेय ये दो ही पदार्थ मानना योग्य हैं — बाकी सब का प्रमेय में अन्तर्भाव होता है । और यदि पृथक् पृथक् गिनती करनी है तो चार प्रमाण, बारह प्रमेय, पांच अवयव, छह हेत्वाभास, बारह दृष्टान्ताभास, तीन छल, चौबीस जाति तथा बाईस निग्रहस्थान इन सब को मिलाकर ९६ पदार्थ मानना चाहिये । और भी छह इन्द्रिय, पद और अर्थ का सम्बन्ध, छह बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संसर्ग आदि अन-गिनत पदार्थ माने जा सकते हैं । इस प्रकार नैयायिकों के सोलह पदार्थों का ज्ञान तत्त्वज्ञान नहीं माना जा सकता । अतः उससे निःश्रेयस की प्राप्ति भी सम्भव नहीं है ।

७६. योगत्रय का विचार—नैयायिक तीन प्रकार के योगों-द्वारा मुक्ति प्राप्त होती है ऐसा मानते हैं । ईश्वर को स्वामी तथा अपने आपको सेवक मानकर ईश्वर की आराधना करना भक्तियोग है— इस से सालोक्य मुक्ति मिलती है । तप और स्वाध्याय करना क्रियायोग है —

तस्मात्^१ सालोक्यमुक्तिर्भवति । तपःस्वाध्यायानुष्ठानं क्रियायोगः । तत्रो-
न्मादकामादिव्यपोहार्यम् आध्यात्मिकादिदुःखसहिष्णुत्वं तपः । प्रशान्त-
मन्त्रस्येश्वरवाचिनोऽभ्यासः स्वाध्यायः । तदुभयमपि क्लेशकर्मपरिक्षयाय
समाधिलाभार्थं चानुष्ठेयम् । तस्मात् क्रियायोगात् सारूप्यं^२ सामीप्यं वा
मुक्तिर्भवति । विदितपदपदार्थस्येश्वरप्रणिधानं ज्ञानयोगः परमेश्वरतत्त्वस्य
प्रबन्धेनानुचिन्तनं पर्यालोचनमीश्वरप्रणिधानम् । तस्य योगस्य यम-
नियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि । तत्र देश-
कालावस्थाभिरनियताः^३ पुरुषस्य शुद्धिवृद्धिहेतवो यमाः अहिंसाब्रह्मचर्या-
स्तेयादयः । देशकालावस्थापेक्षिणः पुण्यहेतवः क्रियाविशेषाः नियमाः
देवार्चनप्रदक्षिणासंध्योपासनजपादयः । योगकर्मविरोधिक्लेशजयार्थचरण-
बन्ध आसनं पद्मकस्वस्तिकादि । कोष्ठस्य वायोः गतिच्छेदः प्राणायामः
रेचकपूरककुम्भकप्रकारः शनैः शनैरभ्यसनीयः । समाधिप्रत्यनीकेभ्यः^४
समन्तात् स्वान्तस्य व्यावर्तनं प्रत्याहारः । चित्तस्य देशबन्धो धारणा ।

इस से सारूप्य या सामीप्य मुक्ति मिलती है । इन में उन्माद, काम-
विकार आदि दूर करने के लिए विविध दुःख सहने को तप कहा है
तथा ईश्वरवाचक शान्त मन्त्र के अभ्यास को स्वाध्याय कहा है । इन से
क्लेश और कर्म का क्षय होकर समाधि प्राप्त होती है । पद और पदार्थ
को समझ कर ईश्वर का चिन्तन करना ज्ञानयोग है । इस योग के आठ
अंग हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान तथा
समाधि । पुरुष की शुद्धता बढ़ाने के लिए देश तथा काल की मर्यादा
को न रखते हुए अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अचौर्य आदि व्रत धारण किये जाते
हैं — ये ही यम हैं । पुण्य प्राप्ति के लिए विशिष्ट प्रदेश तथा समय में
मर्यादित क्रियाओं को नियम कहा है — देवपूजा, प्रदक्षिणा, सन्ध्या-
उपासना, जप आदि इस के प्रकार हैं । योगक्रिया में बाधक थकान को
जीतने के लिए अवयवों का विशिष्ट आकार बनाना आसन कहलाता
है — पद्मासन, स्वस्तिकासन आदि इसके प्रकार हैं । कोठे के वायु की
गति रोकना प्राणायाम है — इसके तीन प्रकार हैं — रेचक, पूरक तथा
कुम्भक । इन का धीरे धीरे अभ्यास करना होता है । मन को समाधि के

१ सालोक्य भाव आलोक्यम् आलोक्येन सह वर्तमाना सालोक्या । २ समान-
रूपस्य भाव सारूप्यम् । ३ मर्यादारहिताः । ४ क्रोधादिभ्यः ।

तत्रैकतानता ध्यानम् । ध्यानोत्कर्षाभिर्वाताचलप्रदीपावस्थानमिव एकत्रैव चेतसोऽवस्थानं समाधिः । पतानि योगाङ्गानि मुमुक्षूणां महेश्वरे परां भक्तिमाश्रित्याद्यन्ताभियोगेन सेवयितव्यानि । ततो अचिरेण कालेन भगवन्तमनुपमस्वभावं शिवमवितथं प्रत्यक्षं पश्यति । तं दृष्ट्वा निरतिशयं सायुज्यं निःश्रेयसं प्राप्नोतीति चेन्न ।

तन्मते भक्तियोगक्रियायोगज्ञानयोगानां निर्विषयत्वेन' केशोण्डुक-
वन्मिथ्यारूपत्वात् कुत इति चेत् तदाराध्यस्य' महेश्वरस्य प्रागेव प्रमाणै-
रभावप्रतिपादनात् । तत्प्रसाधकप्रमाणानामप्याभासत्वप्रतिपादनाच्च ।
तस्माज्जिनेश्वरविषयभक्तियोगक्रियायोगाभ्यां स्वर्गप्राप्तिः । तद्विषयज्ञान-
योगान्मोक्षप्राप्तिरित्युक्ते तत् सर्वं जाघटयते । जिनेश्वरस्य नानाप्रमाणै-
सद्भावसमर्थनात् । तन्मते एव पदार्थानां याथात्म्यसंभवेन तत्त्वज्ञान-
संभवाच्च । तच्च तत्र तत्र यथासंभवं प्रमाणतः समर्थ्यते । तस्माद्भैया-
यिकपक्षोऽपि मुमुक्षूणां श्रद्धेयो न भवति किं तु उपेक्षणीय एवेति स्थितम् ।

बाधक विकारों से हटाना प्रत्याहार है । चित्त को आशिक रूप में स्थिर करना धारणा है । चित्त की एकाग्रता को ध्यान कहा है । ध्यान के उत्कर्ष से वायुरहित स्थान में निश्चल दीपज्योति के समान चित्त को निश्चल बनाना समाधि है । इन आठ योगागों का अनुष्ठान ईश्वर की परम भक्ति के साथ किया जाय तो शीघ्र ही भगवान शिव के तात्त्विक स्वरूप का प्रत्यक्ष दर्शन होता है तथा उस से सायुज्य मुक्ति प्राप्त होती है ।

न्यायदर्शन के इन तीन योगों के स्वरूप विषय में तो हमें विशेष आपत्ति नहीं है । किन्तु ये योग जिस ईश्वर की भक्ति के लिए हैं उस का अस्तित्व हमें मान्य नहीं । जगत का निर्माता कोई ईश्वर नहीं है यह पहले स्पष्ट किया है । जिस का अस्तित्व ही नहीं उस की भक्ति करने से मुक्ति कैसे मिलेगी ? अतः प्रमाणों से सिद्ध हुए जिन सर्वज्ञ की भक्ति ही उचित है — उस से स्वर्ग प्राप्त होता है । तथा उसी के ज्ञानयोग से मुक्ति मिलती है । इस के प्रतिकूल न्यायदर्शन का मत मुक्ति के लिए उपयोगी नहीं है ।

[७७. भाट्टमतविचारे तमोद्रव्यसमर्थनम् ।]

अथ मतं पृथिव्यप्तेजोवायुदिक्कालाकाशात्मनःशब्दतमांसीत्येका-
दशैव पदार्थाः । तदाश्रितगुणकर्मसामान्यादीनां कथंचिद् भेदाभेदसद्-
भावेन तादात्म्यसंभवात् पदार्थान्तरत्वमित्येवं पदार्थयाथात्म्यज्ञानात्
कर्मक्षयो भवतीति भाट्टाः प्रत्यपीपदन् ।

तेऽप्यतत्त्वज्ञा एव । कुतः पृथिव्यादिनवपदार्थानां तदुक्तप्रकारेण
याथात्म्यप्रतिपत्तेरसंभवस्य वैशेषिकपदार्थविचारे प्रतिपादितत्वात् । शब्द-
द्रव्यस्य नित्यत्वसर्वगतत्वाभावत्वमपि वेदस्यापौरुषेयत्वविचारे प्रति-
पादितमिति नेह प्रतन्यते । केवलं तमोद्रव्यमेव तदुक्तप्रकारेणास्माभि-
रप्यङ्गीक्रियते ।

ननु प्रकाशाभावव्यतिरेकेणापरस्य तमोद्रव्यस्याभावात् तत् कथं
युष्माभिरप्यङ्गीक्रियते । तथा हि । भाऽभावस्तमः आलोकनिरपेक्षतया
चाक्षुषत्वात् प्रदीपप्रध्वंसवत् इति । नैयायिकादयः प्रत्यप्राक्षु । तेऽपि न

७७ भाट्ट मत और तमो द्रव्य—भाट्ट मीमांसकों के मत से
पृथिवी, अप, तेज, वायु, दिशा, काल, आकाश, आत्मा, मन, शब्द एवं
तम ये ग्यारह पदार्थ हैं—गुण, कर्म सामान्य आदि इन्हीं पर आश्रित हैं
अतः स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं । इन ग्यारह पदार्थों के यथायोग्य ज्ञान से
कर्मों का क्षय होता है ।

मीमांसकों का यह मत हमें मान्य नहीं । इन के ग्यारह पदार्थों में
से पहले नौ पदार्थों का विचार तो वैशेषिक दर्शन के ग्रसंग में हुआ ही
है । शब्द के स्वरूप का विचार भी वेदप्रामाण्य की चर्चा में हो गया
है । इन का तम द्रव्य का स्वरूप ही हमें स्वीकार है ।

इस विषय में नैयायिकों का आक्षेप है — प्रकाश का अभाव ही
तम (अन्धकार) है — यह कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । प्रकाश के न
होने पर चक्षु द्वारा अन्धकार का ग्रहण होता है । किन्तु यह आक्षेप योग्य
नहीं । प्रकाश तथा अन्धकार दोनों का ज्ञान स्वतन्त्र रूप से होता है ।
प्रकाश के ज्ञान के लिए किसी दूसरे प्रकाश की जरूरत नहीं होती ।
इसी प्रकार अन्धकार का ज्ञान भी प्रकाश पर अवलंबित नहीं होता ।

चस्तुस्वरूपज्ञाः । तदुक्तहेतोरालोकेन व्यभिचारात्^१ । तमोद्रव्यस्य प्रमाण-
प्रसिद्धत्वाच्च । तथा हि । तमो धर्मिं द्रव्यं भवतीति साध्यो धर्मः रूपित्वात्
पटादिवदिति । ननु तमसो रूपित्वमसिद्धमिति चेन्न । तमो रूपी कृष्णत्वे-
नावभासमानत्वात् गुणाद्यन्यत्वे सति^२ चाक्षुषत्वाच्च कज्जलादिवदिति
प्रमाणसद्भावात् । ननु तमसश्चाक्षुषत्वमसिद्धमिति चेन्न । तमश्चाक्षुषं
चक्षुरिन्द्रियेणैव वेद्यत्वात् अन्येषां प्रत्यक्षत्वेऽपि जात्यन्धस्याप्रत्यक्षत्वात्
चण्डातपवदिति तमसश्चाक्षुषत्वसिद्धेः । तथा तमो धर्मिं द्रव्यं भवतीति
साध्यं शीतस्पर्शवत्त्वात् जलादिवदिति च । ननु तमसः शीतस्पर्शवत्त्व-
मप्यसिद्धमिति चेन्न । तमः शीतस्पर्शवत् उद्विकपित्तप्रशामकत्वात्
चन्दनादिवदिति प्रमाणसद्भावात् । ननु तमसः उद्विकपित्तप्रशामकत्वम-
सिद्धमिति चेन्न । पित्तोद्विकानामन्धकारावस्थाने पित्तप्रशान्तिदर्शनात्
वैद्यशास्त्रेऽपि तथा प्रतिपादनाच्च । इति तमसो द्रव्यत्वं सेषिष्यते । तथा
छायाया अपि द्रव्यत्वं घोभूयत एव कुतः तस्या अपि तमोमेदत्वादुक्त-
प्रकारेणैव तत्रापि रूपित्वस्पर्शवत्त्वस्य समर्थयितुं शक्यत्वात् । ततो न
भाभावस्तम भासा सद्भावस्थितत्वात् पटादिवत् । नायमसिद्धो हेतुः

अन्धकार का अस्तित्व प्रकारान्तर से भी सिद्ध होता है । अन्ध-
कार द्रव्य है क्यों कि वस्त्र आदि के समान यह भी रूप गुण से (कृष्ण
वर्ण से) युक्त है । काजल के समान अन्धकार भी चक्षु द्वारा ज्ञात
होता है अतः अन्धकार कृष्ण वर्ण से—रूप गुण से युक्त है । जन्मान्ध
को धूप नहीं दिखाई देती उसी प्रकार अन्धकार भी दिखाई नहीं देता ।
धूप के समान अन्धकार का भी चक्षु से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है अतः वह
रूप गुण से युक्त द्रव्य है । दूसरे, अन्धकार जल आदि के समान शीतल
स्पर्श से भी युक्त है । पित्त के शमन के लिए अन्धकार उपयुक्त है अतः
उस का शीतल होना स्पष्ट है । शीत स्पर्श गुण से युक्त होना भी अन्ध-
कार के द्रव्य होने का स्पष्ट गमक है । छाया अन्धकार का ही एक प्रकार
है । उस में भी रूप तथा स्पर्श गुण उपर्युक्त प्रकार से पाये जाते हैं ।
मन्द प्रकाश के समय प्रकाश तथा अन्धकार दोनों साथसाथ दिखाई देते

१ आलोकस्य आलोकनिरपेक्षतया चाक्षुषत्वेपि भाऽभावाऽभावः । २ गुणादीना
चाक्षुषत्वेऽपि रूपित्वाभाव अत उक्त गुणान्यत्वे सतीति ।

मन्दप्रकाशेन सह तमसो दर्शनात् । तस्माद् भाट्टपक्षेऽपि तत्त्वयाथात्म्य-
ज्ञानाभावात् पुरुषाणां स्वर्गापवर्गप्राप्तिरपि नास्तीति निश्चीयते ।

[७८. प्राभाकरमते शक्तिस्वरूपसमर्थनम् ।]

अथ मतम्,

द्रव्यं गुणः क्रिया जातिः संख्यासादृश्यशक्तयः ।

समवायः क्रमश्चेति नव स्युर्गुरुदर्शने^१ ॥

तत्र द्रव्यं पृथ्व्यादि । गुणो रूपादिः । क्रिया उत्क्षेपणादिः । जातिः सत्ता-
द्रव्यत्वादिः । संख्या एकद्वित्रयादिः । सादृश्यं गोप्रतियोगिकं गवयगतमन्यत् ।
गवयप्रतियोगिकं गोगतं सादृश्यमन्यत् । शक्तिः सामर्थ्यं शक्यानुमेया^२ ।
गुणगुण्यादीनां संबन्धः समवायः । एकस्य निष्पादनानन्तरमन्यस्य
निष्पादनं क्रमः प्रथमाहुत्यादिपूर्णाहुतिपर्यन्तः । इत्येवं नवैव पदार्थाः ।
एतेषां याथात्म्यज्ञानात् निःश्रेयससिद्धिरिति प्राभाकराः प्रत्याचक्षते ।

हैं — इस से भी उन का स्वतन्त्र अस्तित्व स्पष्ट है । अतः प्रकाश का अभाव अन्धकार है यह कथन युक्त नहीं है । इस तरह भाट्ट मीमांसकों के मत का विचार किया ।

७८. प्राभाकर मत में शक्तिरवरूप का समर्थन—प्राभाकर मीमांसकों के मत से द्रव्य, गुण, क्रिया, जाति, संख्या, सादृश्य, शक्ति, समवाय तथा क्रम ये नौ पदार्थ हैं । इन में पृथ्वी आदि द्रव्य हैं । रूप आदि गुण हैं । उत्क्षेपण (ऊपर उठाना) आदि क्रियाएं हैं । सत्ता, द्रव्यत्व आदि जातियां हैं । एक, दो, तीन आदि संख्याएं हैं । गाय के समान गवय होता है तथा गवय के समान गाय होती है — यह उन में सादृश्य हैं । शक्य कार्य से जिस का अनुमान होता है उस सामर्थ्य को शक्ति कहते हैं । गुण, गुणी आदि का सम्बन्ध समवाय है । एक कार्य होने के बाद दूसरा होना यह क्रम है — जैसे प्रथम आहुति से अन्तिम आहुति तक होता है । इन नौ पदार्थों के योग्य ज्ञान से निःश्रेयस की प्राप्ति होती है ।

१ प्राभाकरस्य । २ शक्यादुत्तरकार्यादनुमेया ।

तेऽप्यनभिज्ञा एव । तदुक्तप्रकारेणापि पदार्थानां याथात्म्या घटनात् । कुतः द्रव्यगुणक्रियाजातिभङ्ग्यानां वैशेषिकोक्तप्रकारासंभवप्रतिपादनेनैव प्राभाकरोक्तप्रकारासंभवस्यापि प्रतिपादितत्वात् । सादृश्यस्यापि सामान्यत्वेनैव समर्थितत्वात्^१ न पृथक् पदार्थान्तरत्वम् । किं च । सादृश्यपदार्थान्तरत्वे वैसादृश्यस्यापि व्यावर्तकस्य पदार्थान्तरत्वं स्यादित्यतिप्रसज्यते । तथा समवायस्य प्राभाकरोक्तस्यापि प्रागेव निषिद्धत्वात् न पदार्थान्तरत्वम् तथा क्रमस्य पदार्थान्तरत्वे यौगपद्यस्यापि पदार्थान्तरत्वं स्यादित्यतिप्रसज्यते । केवलं शक्तिरेव पदार्थान्तरत्वेन व्यवतिष्ठते ।

शक्तिः सामर्थ्यं विवक्षितकार्यजननयोग्यता । सा च शक्याद् विवक्षितादुत्तरकार्यादनुमीयते । ननु पदार्थानां स्वरूपातिरिक्तशक्तेरभावात् स्वरूपमात्रादेव विवक्षितोत्तरकार्योत्पत्तिर्भवति । स्वरूपस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात् न कार्यानुमेयत्वमपीति चेन्न । मुद्गमाषराजमाषनिष्पावाढकञ्चणकादीनां स्वरूपस्य प्रत्यक्षतः प्रतिपन्नत्वेऽपि पाक्यापाक्यशक्तिविशेष-

मीमांसकों का यह मत योग्य नहीं । इन के नौ पदार्थों में से पहले पाच का विचार वैशेषिक दर्शन के विचार में हो चुका है । सादृश्य सामान्य का ही नामान्तर है । इस का स्वरूप भी पहले स्पष्ट किया है । दूसरे, दो पदार्थों की समानता बतलानेवाले सादृश्य को पदार्थ माने तो उन में भिन्नता बतलानेवाले वैसादृश्य को भी पदार्थ मानना होगा । इसी प्रकार क्रम को पदार्थ माने तो यौगपद्य (एक साथ होना) यह भी पदार्थ मानना होगा । प्राभाकर मत के समवाय के स्वरूप का भी पहले विचार किया है । सिर्फ शक्ति का स्वरूप प्राभाकर मत में युक्त प्रतीत होता है ।

विशिष्ट कार्य को उत्पन्न करने की क्षमता को शक्ति कहते हैं । उस का अनुमान होनेवाले कार्य से होता है । यहा नैयायिकों का आक्षेप है कि शक्ति तो पदार्थ का स्वरूप ही है — स्वरूप से ही उत्तरवर्ती कार्य होता है । स्वरूप का ज्ञान प्रत्यक्ष से ही होता है । अतः शक्ति को पृथक् मानना या अनुमान से उस का ज्ञान होना योग्य नहीं । किन्तु

१ सादृशपरिणामस्तिर्यग् खण्डमुण्डादिगोत्ववत् । अत्र गोत्वं सर्वत्र सामान्यम् अतः सादृश्यस्य सामान्यत्वम् ।

स्याप्रतिपन्नत्वात्^१। अपूर्वपुरुषस्वरूपस्य प्रत्यक्षतो निश्चयेऽपि अयमेतद्वि-
द्योपादाने समर्थः अयमेतत्कार्यकरणे समर्थ इति तत्सामर्थ्यस्य निश्चेतु-
मशक्यत्वात् । ननु एकैकां विद्यामुपदिश्य तद्ग्रहणकौशलं दृष्ट्वा तत्-
तद्विद्योपादाने समर्थोयमिति निश्चीयते तथा एकैकं कार्यं कुर्वीतेति
प्रतिपाद्य तत्तत्कौशलं दृष्ट्वा तत्तत्कार्यकरणसमर्थोऽयमित्यपि निश्चीयत
इति चेत् तर्हि उत्पन्नं कार्यं दृष्ट्वा कारणभूतं सामर्थ्यमनुमीयत इत्युक्तं
स्यात् । तथा च तदेव सामर्थ्यं शक्तिरित्युच्यते । ननु तत् सामर्थ्यमपि
पदार्थानां स्वरूपमेव ततः पदार्थस्वरूपातिरिक्ता शक्तिर्नास्तीति चेन्न ।
प्रत्यक्षेण तत्पदार्थस्वरूपप्रतिपत्तौ सत्यामपि तत्सामर्थ्यप्रतिपत्त्यभावात्
पदार्थस्वरूपमात्रादतिरिक्तं सामर्थ्यमिति निश्चीयते । ननु पदार्थानां
किञ्चित् स्वरूपमिन्द्रियग्राह्यं किञ्चित् स्वरूपमतीन्द्रियग्राह्यमिति स्वरूप-
द्वयमस्तीति चेत् तर्हि यदेवेन्द्रियग्राह्यं न भवत्यतीन्द्रियकार्यजनकस्वरूपं
तदेव पदार्थानां शक्तिरित्यभिधीयते । ततः पदार्थानामतीन्द्रियशक्ति-
सिद्धिस्तावन्मात्र एव पदार्थः प्रभाकरोक्तोऽङ्गीक्रियते । अन्यपदार्थानां

यह आक्षेप अयोग्य है । मूग, उडद, चना आदि का आँखों से प्रत्यक्ष
ज्ञान होने पर उन में पकाये जाने की शक्ति है या नहीं यह ज्ञान नहीं
होता — उस का ज्ञान तो तभी होता है जब वे पकाये जायें । इसी
प्रकार किसी अपरिचित पुरुष को प्रत्यक्ष देखने पर यह अमुक कार्य
कर सकेगा या नहीं इस का — उस की शक्ति का ज्ञान नहीं होता ।
जब वह पुरुष किसी विद्या को सीख लेता है या किसी काम को कर
लेता है तभी उस विषय में उस की शक्ति का ज्ञान होता है । अतः
कहा है कि उत्तरवर्ती कार्य से पूर्ववर्ती शक्ति का अनुमान होता है ।
यह शक्ति पदार्थ का स्वरूप ही है, यह कहना योग्य नहीं क्यों कि
पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान होनेपर भी शक्ति का ज्ञान नहीं होता । पदार्थ
का कुछ स्वरूप इन्द्रियग्राह्य है तथा कुछ स्वरूप इन्द्रियों से ग्राह्य नहीं
है यह कहा जाय तो उत्तर यह है कि इस इन्द्रियों से अग्राह्य स्वरूप
को ही हम शक्ति कहते हैं — उसी से उत्तरवर्ती कार्य होते हैं । इस
शक्ति को छोड़कर अन्य जो पदार्थ प्राभाकर मत में कहे गये हैं वे ठीक

तदुक्तप्रकारेण याथात्म्यासंभवात् तन्मतानुसारिणां तत्त्वज्ञानाभावात् स्वर्गापवर्गप्राप्तिर्नोपपत्नीपद्यते ।

[७९. वैदिककर्मनिषेध.]

ननु वेदमधीत्य तदर्थं ज्ञात्वा तदुक्तानित्यनैमित्तिककाम्यनिषिद्धानुष्ठानक्रमं निश्चित्य तत्र विहितानुष्ठाने यः प्रवर्तते तस्य स्वर्गापवर्गप्राप्तिर्बोभूयते । तथा हि । त्रिकालसंध्योपासनजपदे वार्षिपितृतर्पणादिकं नित्यानुष्ठानम् । दर्शपौर्णमासीग्रहणादिषु क्रियमाणं नैमित्तिकानुष्ठानम् । तद् द्वयमपि नियमेन कर्तव्यम् । कुतः ।

अकुर्वन् विहितं कर्म प्रत्यवायेन लिप्यते ।

[मनुस्मृति* ११-४४]

इति वचनात् । कारीरिपुत्रकाम्येष्ट्यादिकमैहिकं^१ काम्यानुष्ठानम् । ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्यादिकमामुष्मिकं^२ काम्यानुष्ठानम् । श्येनेनाभिचरन्^३ यजेत इत्यादिकं निषिद्धानुष्ठानम् । तत्क्रमं निश्चित्यैतेष्वनुष्ठानेषु विहितानुष्ठाने यः प्रवर्तते स स्वर्गापवर्गौ प्राप्नोति । अपि च

नहीं हैं । अतः इस मत के अनुसरण से तत्त्वज्ञान या स्वर्ग-मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती ।

७९. वैदिक कर्म का निषेध—मीमांसक दर्शन का मुख्य मन्तव्य यह है कि वेद का अध्ययन कर उस में कहे हुए विहित कर्म करने से ही स्वर्ग व मोक्ष की प्राप्ति होती है । दिन में तीन बार सन्ध्या, जप, देव, ऋषि तथा पितरों का तर्पण आदि नित्य कर्म हैं । दर्श (अमावास्या), पौर्णिमा, ग्रहण आदि अवसरों पर दान आदि करना नैमित्तिक कर्म है । ये दोनों कर्म नियम से करना चाहिये क्यों कि ' विहित कर्म न करने से हानि होती है ' ऐसा वचन है । काम्य कर्म दो प्रकार का है । वर्षा के लिये अथवा पुत्र के लिये इष्टि करना यह ऐहिक काम्य कर्म है । स्वर्ग के लिये ज्योतिष्टोम यज्ञ करना इत्यादि पारलौकिक काम्य कर्म है । श्येन द्वारा अभिचार (मारण) के लिये यज्ञ करना यह निषिद्ध कर्म है । इन सब कर्मों का क्रम समझ कर विहित कर्म करने से स्वर्ग-मोक्ष प्राप्त होते हैं । मोक्ष के लिये सन्यास की भी आवश्यकता नहीं क्योंकि ' जो

१ इहलौकिकम् । २ पारलौकिकम् । ३ मारणं कुर्वन् ।

न्यायार्जितधनस्तत्त्वज्ञाननिष्ठोऽतिथिप्रियः ।

श्रद्धाकृत् सत्यवादी च गृहस्थोऽपि विमुच्यते ॥

[याज्ञवल्क्यस्मृतिः ३-४-२०५]

इति वचनान्मुमुक्षुणा प्रवृज्यया भवितव्यमिति नियमो नास्तीत्यत्रापि

मोक्षार्थी न प्रवर्तत तत्र काम्यनिषिद्धयोः ।

नित्यनैमित्तिके कुर्यात् प्रत्यवायजिहासया ॥

इति भाट्टाः प्रतिपेदिरे । ननु प्रत्यवायपरिहारकामतया नित्यनैमित्तिका-
नुष्ठानयोः प्रवर्तनात् तयोरपि काम्यानुष्ठानकुक्षौ निक्षेपात् तत्करणमपि
मोक्षकांक्षिणा न विधीयत इति प्राभाकराः प्रत्यूचिरे ।

ते सर्वेऽप्यनात्मज्ञा एव । वेदवाक्यानामसत्यत्वेन तदुक्तानुष्ठानात्
स्वर्गापवर्गप्राप्तेरयोगात् । कथं वेदवाक्यानामसत्यत्वमिति चेत् कथ्यते ।
दशरथो ब्रह्महत्यापरिहारार्थमश्वमेधत्रयं विधायपि नारको बभूवेति
' तरति शोकं तरति पाप्मानं तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ
चैनमेवं वेद ' इत्यादीनामसत्यत्वं निश्चीयते । तथा

न्यायपूर्वक धन प्राप्त करता है, तत्त्वज्ञान में निष्ठा रखता है, अतिथिओं
का सत्कार करता है, सत्य बोलता है तथा श्रद्धावान् है वह गृहस्थ भी
मुक्त होता है ' ऐसा वचन है । इस लिये भाट्ट भीमासक कहते हैं कि
' मोक्ष के इच्छुक पुरुष ने काम्य और निषिद्ध कर्म नहीं करना चाहिये,
किन्तु हानि से बचने के लिए नित्य और नैमित्तिक कर्म करना
चाहिए ' । प्राभाकर मीमासक नित्य और नैमित्तिक कर्म को भी काम्य
कर्म में सम्मिलित करते हैं क्योंकि उन में भी हानि से बचने की
कामना रहती है । अतः उन के मत से मोक्षप्राप्ति के लिए नित्यनैमि-
त्तिक कर्म भी छोड़ना चाहिए ।

जैन दृष्टि से मीमासकों का यह सब कथन व्यर्थ है क्योंकि इन
के आधारभूत वेदवाक्य ही अप्रमाण हैं । वेदों की अप्रमाणता पहले
विस्तार से स्पष्ट की है । यहा कुछ और उदाहरण देते हैं । अश्वमेध से
शोक पाप और ब्रह्महत्या से छुटकारा मिलता है ऐसा कहा है किन्तु
दशरथ ने तीन बार अश्वमेध करने पर भी उसे नरक की प्राप्ति कही
है । गंगा-यमुना के संगम में स्नान करने पर स्वर्ग की तथा वहा मृत्यु

सितासिते सरिते यत्र संगते तत्राप्लुतासो दिवमुत्पतन्ति ।

ये तत्र तन्वा विसृजन्ति घीरास्ते जनासो अमृतत्वं भजन्ते ॥

इत्यादीनामसत्यत्वनिश्चयोऽपि गङ्गायमुनयोः संगमे त्यक्तशरीरस्यादिभर-
तस्य कृष्णमृगत्वेनोत्पत्तिश्रवणाद् भवति । अथ तेषां मर्थवादत्वादसत्य-
त्वमपि स्यादिति चेन्न । 'यस्मिन् देशे नोष्णं न क्षुन्न ग्लानिः पुण्यकृत एव
प्रेत्य तत्र गच्छन्ति' इत्यादीनामपि अर्थवादत्वेन असत्यत्वप्रसंगात् । तथा
च स्वर्गादैरभावात् 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिवाक्यानाम-
सत्यत्वं निश्चीयते ज्योतिष्टोमयाजिनः स्वर्गप्राप्तेरभावात् । अपि च वेदस्या-
प्रामाण्यमपि प्रागेव प्रमाणैः प्रतिपादितमित्यत्रोपासिष्म ।

यदप्यन्यदवादीत् 'अकुर्वन् विहितं कर्म प्रत्यवायेन लिप्यते' इति
तदप्यसत् । वनस्पतिमृगपशुपक्षिशूद्रादिश्वपचान्तानां वेदोक्तनित्यनैमि-
त्तिकाद्यनुष्ठानाकरणेऽपि प्रत्यवायविलेपाभावात् । ननु तान् प्रति नित्य-
नैमित्तिकाद्यनुष्ठानविधानाभावात् तेषामकरणेऽपि न प्रत्यवायविलेपः ।
अपि तु त्रैवर्णिकानुद्दिश्य विहितत्वादकरणे तेषामेव प्रत्यवायविलेप इति
चेत् तर्हि त्रैवर्णिकानां तदकरणे प्रत्यवायेन दुर्गतिप्राप्तिः तत्करणे न

होने पर अमृतत्व की प्राप्ति कही है किन्तु आदिभरत का वहा मृत्यु
होकर भी वह कृष्ण हरिण हुआ ऐसा कहा है । इस लिये वेदवाक्य
परस्परविरुद्ध होने से अप्रमाण हैं । इन में अश्वमेध के फल बतलानेवाले
वाक्य अर्थवाद हैं अतः शब्दशः सत्य नहीं ऐसा समाधान मीमांसक प्रस्तुत
करते हैं । किन्तु ऐसा मानने पर 'पुण्य करनेवाले लोग ही मृत्यु के
बाद वहा पहुंचते हैं जहा उष्णता, भूख, थकान आदि की बाधा नहीं
होती' इत्यादि वाक्यों की सत्यता भी संदिग्ध होगी । यदि स्वर्ग का
अस्तित्व ही संदिग्ध हो तो 'स्वर्ग की प्राप्ति के लिए ज्योतिष्टोम यज्ञ
करना चाहिए' आदि वाक्य निर्मूल होंगे ।

'विहित कर्म न करने से हानि होती है' यह वाक्य भी योग्य
नहीं है । वनस्पति, पशुपक्षी तथा शूद्र, अन्यज आदि विहित कर्म नहीं
करते किन्तु उन्हें इस से कोई हानि नहीं होती । ये वैदिक कर्म सिर्फ
त्रैवर्णिकों (ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्यों) के लिए ही विहित हैं - अन्य

किञ्चित् फलमस्तीति त्रैवर्णिकत्वं महापापस्य फलं स्यात् । ननु तत्करणे न किञ्चिदिति न वक्तव्यं नित्यापूर्वलक्षणस्यादृष्टस्योत्पत्तिकथनादिति चेत् तर्हि नित्यापूर्वात् किं फलं भवति । न किञ्चित् फलमिति चेत् तर्हि तदेव तत्करणे न किञ्चित् फलमित्युच्यते । यदप्यवोचत् गृहस्थोऽपि विमुच्यत इति तदप्यसंगतम् ।

ब्रह्मचारी गृहस्थश्च वानप्रस्थश्च भिक्षुकः^१ ।

इति चतुर्णामाश्रमाणां निरूपणस्य वैयर्थ्यप्रसंगात् । 'यद्दहरेव विरजेत् तद्दहरेव प्रव्रजेत्' इत्यादिवाक्यानामसत्यत्वप्रसंगाच्च । कुतः गृहस्थस्यापि मोक्षसंभवे प्रव्रज्यायाः निष्फलत्वात् ।

यदपि प्राभाकरः प्रत्यचूचुदत्—नित्यनैमित्तिकानुष्ठानमपि मोक्ष-कांक्षिणा न विधीयत इति—तदप्यसंगतम् । सर्वानुष्ठानाभावेऽपि मोक्षसंभवे वनस्पत्यादीनामपि मोक्षप्राप्तिप्रसंगात् । अथ तेषां तत्त्वज्ञानाभावाच्च मोक्ष-प्राप्तिरिति चेत् तर्हि जैनमतातिरिक्तानामपि तत्त्वज्ञानाभावात् मोक्षप्राप्तिर्न स्यात् । तत् कथमिति चेत् परैर्निरूपितप्रकारेण पदार्थानां याथात्म्या-

प्राणियों के लिए नहीं — अतः इन के न करने से त्रैवर्णिकों को ही हानि होती है यह कहें तब तो त्रैवर्णिक होना बड़ा दुःखदायी होगा क्यों कि उन के विहित कर्म करने से कुछ लाभ नहीं होता किन्तु न करने से हानि होती है । अतः यह विहित कर्म की कल्पना भी ठीक नहीं है । 'गृहस्थ भी मुक्त होता है' यह कथन भी अनुचित है — यदि गृहस्थ भी मुक्त होते हैं तो ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ, सन्यासी — ऐसे चार आश्रमों का विधान व्यर्थ होगा । 'जिस दिन वैराग्य हो उसी दिन सन्यास लेना चाहिये' यह वाक्य भी निरर्थक होगा ।

नित्य, नैमित्तिक कर्म भी मोक्षप्राप्ति के लिए छोड़ने चाहिए ऐसा प्राभाकरों का मत है । किन्तु सिर्फ कर्म न करने से मोक्षप्राप्ति नहीं होती । यदि वैसा होता तो वनस्पति आदि भी मुक्त हो जाते । अतः

१ छात्रत्वेन स्थित्वा षोडशवर्षपर्यन्तं पठति स ब्रह्मचारी ततो गृह गत्वा परिणीतः स गृहस्थः ततः सर्वं वर्जयित्वा एका स्त्रीं गृहीत्वा वने स्थितः स वानप्रस्थः पश्चात् स्त्रीरहितो भिक्षुः ।

संभवस्य प्रागेव प्रमाणैः प्रतिपादितत्वात् । तस्मान्मीमांसकमते मोक्षो नास्तीति निश्चीयते ।

[८० सांख्यसंमता सृष्टिप्रक्रिया ।]

अथ मतम्^१ ।

सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमवष्टम्भकं चलं च रजः ।

गुरु वरणकमेव तमः साम्यावस्था भवेत् प्रकृतिः ॥

[सांख्यकारिका १३]

तत्र यदिष्टं प्रकाशकं लघु तत् सत्त्वमुच्यते । सत्त्वोदयात् प्रशस्ता एव परिणामा जायन्ते । यच्च चलमवष्टम्भकं धारकं ग्राहकं वा तद् रज इति कथ्यते । रजस उदयाद् रागपरिणामा एव जायन्ते । यद् गुरु आवरणकमज्ञानहेतुभूतं तत् तम इति निरूप्यते । तमस उदयाद् द्वेषाज्ञानपरिणामा एव जायन्ते । सत्त्वरजस्तमसां त्रयाणां साम्यावस्था प्रकृतिर्भवेत् ।

प्रकृतेर्मह्नांस्ततोऽहंकारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः ।

तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥

[सांख्यकारिका २२]

मोक्ष के लिये तत्त्वों का यथार्थ ज्ञान आवश्यक है और प्राभाकर मत में यह सम्भव नहीं यह पहले स्पष्ट कर चुके हैं । अतः मीमांसक मत के अनुसरण से मुक्ति सम्भव नहीं है ।

८०. सांख्यों की सृष्टि प्रक्रिया—अब सांख्य मत का विचार करते हैं । इन के मत से जगत में सत्त्व, रजस्, तमस् ये तीन गुण हैं । जो हलका, प्रकाशदायी हो वह सत्त्व है । जो चंचल, रोकनेवाला हो वह रजस् है । जो भारी, आच्छादित करनेवाला हो वह तमस् है । इन तीन गुणों की समता की अवस्था को प्रकृति कहते हैं । सत्त्व गुण के उदय से परिणाम प्रशस्त होते हैं । रजस् गुण के उदय से रागयुक्त परिणाम होते हैं । तमस् गुण के उदय से द्वेष तथा अज्ञानरूप परिणाम होते हैं । इन तीनों की साम्य-अवस्था प्रकृति कहलाती है । इसी को जगत की उत्पादिका, प्रधान, बहुधानक आदि नाम दिये गये हैं । प्रकृति से महान् उत्पन्न होता है — जन्म से मरण तक विद्यमान रहनेवाली बुद्धि को महान् कहते हैं । महान् से अहंकार उत्पन्न होता है —

जगदुत्पादिका प्रकृतिः प्रधानं बहुधानकमिति प्रकृतेरभिधानानि च । ततः प्रकृतेर्महानुत्पद्यते । आसर्गप्रलयस्थायिनी' बुद्धिर्महान् । ततो महतः सकाशादहंकार उत्पद्यते अहं ज्ञाता अहं सुखी अहं दुःखी इत्यादिप्रत्यय-विषयः^१ । ततोऽहंकारात् गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पञ्च तन्मात्राः स्पर्शनर-सनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि पञ्च बुद्धीन्द्रियाणि चाक्पाणिपादपायूपस्थानि पञ्च कर्मेन्द्रियाणि मनश्चेति षोडशगणाः समुत्पद्यन्ते । तेषु षोडशगणेषु पञ्च-तन्मात्रेभ्यः पञ्च भूतानि समुत्पद्यन्ते । तद् यथा । गन्धरसरूपस्पर्शेभ्यः पृथ्वी, रसरूपस्पर्शेभ्यो जलं, रूपस्पर्शाभ्यां तेजः, स्पर्शाद् वायुः, शब्दादाकाशं समुत्पद्यते इति सृष्टिक्रमः । एतानि चतुर्विंशतितत्त्वानि । पञ्चविंशको जीवः इति निरीश्वरसांख्याः । षड्विंशको महेश्वरः सप्त-विंशकः परममुक्त इति सेश्वरसांख्याः । तेषु तत्त्वेषु

मैं ज्ञाता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ आदि प्रत्यय इस अहंकार के विषय हैं । अहंकार से पांच तन्मात्र तथा ग्यारह इन्द्रिय ऐसे सोलह तत्त्वों का समूह उत्पन्न होता है । गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, तथा शब्द ये पांच तन्मात्र हैं । स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु तथा श्रोत्र ये पांच ज्ञानेन्द्रिय ह; वाणी, हाथ, पाव, गुद तथा उपस्थ ये पांच कर्मेन्द्रिय हैं तथा मन ग्यारहवा इन्द्रिय है । इन में पांच तन्मात्रों से पांच महाभूत उत्पन्न होते हैं । गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्श से पृथ्वी होती है । रस, रूप तथा स्पर्श से जल होता है । रूप तथा स्पर्श से तेज होता है । स्पर्श से वायु तथा शब्द से आकाश होता है । इस प्रकार प्रकृति से महाभूतों तक चौबीस तत्त्व हैं । पच्चीसवा तत्त्व जीव है । निरीश्वरसाख्य इतने ही तत्त्वों को मानते हैं । सेश्वरसाख्य इन में दो तत्व और जोड़ते हैं—महेश्वर तथा परममुक्त । इन में मूल प्रकृति अविकृति है (दूसरे किसी तत्त्व का विकार नहीं है) । महत् से तन्मात्रों तक सात तत्त्व प्रकृति तथा विकृति दोनों हैं (ये किसी से उत्पन्न होते हैं तथा इन से कुछ उत्पन्न होता है) ।

१ आजन्मप्रलयः जन्ममरणपर्यन्तम् । २ प्रत्ययो विषयो यस्याहकारस्य स ।

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त^१ ।

षोडशकश्च^२ विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः॥

(सांख्यकारिका ३)

इति सांख्याः सम्यक् प्रत्यपीपदन् ।

[८१. महदाद्युत्पत्तिनिषेधः ।]

अत्र प्रतिविधीयते । यत् तावदुक्तं प्रकृतेर्महानुत्पद्यत इति प्रकृति-
रूपादानत्वेन बुद्धिमुत्पादयति सहकारिनिमित्तकारणत्वेन वा । न ताव-
दाद्यः पक्षः चेतनाया बुद्धेरचेतनोपादानकारणकत्वानुपपत्तेः । तथा हि ।
बुद्धिर्नाचेतनोपादाना चेतनत्वादानुभववत् । ननु बुद्धेश्चेतनत्वमसिद्धमिति
चेन्न । बुद्धिश्चेतना स्वसंवेद्यत्वात् आत्मवदिति बुद्धेश्चेतनत्वसिद्धेः । ननु
बुद्धेः स्वसंवेद्यत्वाभावादयमप्यसिद्धो हेतुरिति चेन्न । बुद्धिः स्वसंवेद्या
स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्यवच्छेदाय सजातीयपरानपेक्षत्वात् आत्म-
वदिति बुद्धेः स्वसंवेद्यत्वसिद्धेः । अथ अयमप्यसिद्धो हेतुरिति चेन्न ।
बुद्धिः स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्यवच्छेदाय सजातीयपरानपेक्षा

तथा इन्द्रिय एव महाभूत विकृति हैं (ये किसी से उत्पन्न होते हैं —
इन से कुछ उत्पन्न नहीं होता) पुरुष प्रकृति भी नहीं है तथा विकृति
भी नहीं है । यह सांख्य मत की सृष्टि-प्रक्रिया है ।

८१. महद् आदि की उत्पत्ति का निषेध—प्रकृति से बुद्धि
(महान्) उत्पन्न होती है यह कथन हमें उचित प्रतीत नहीं होता क्यों कि
प्रकृति अचेतन है तथा बुद्धि चेतन है । बुद्धि और अनुभव दोनों स्वसंवेद्य
हैं । बुद्धि के विषय में कोई भी सगुण बुद्धि से ही दूर हो सकता है, तथै
इन्द्रियों के प्रयोग के बिना ही बुद्धि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है अतः बुद्धि
स्वसंवेद्य है—अत एव चेतन भी है । अतः अचेतन प्रकृति चेतन बुद्धि का
उपादान कारण नहीं हो सकती । सांख्य मत में प्रकृति को निमित्त कारण
या सहकारी कारण नहीं माना है अतः उस का विचार आवश्यक नहीं ।

महत् (बुद्धि) से अहंकार उत्पन्न होता है यह कथन भी ठीक
नहीं । बुद्धि आत्मा का गुण है अतः वह किसी का उपादान कारण

१ महानहकार गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः इति पञ्चतन्मात्राः इति सप्त । २ स्पर्शनरस-
नम्राणश्चक्षुःश्रोत्राणि वाक्पाणिपादपायूदस्थानि पञ्चतन्मात्रेभ्यः जाताः पृथिव्यपृतेजो-
वाय्वाकाशा पञ्च इति षोडश ।

अर्थप्रकाशकत्वात् इन्द्रियसंप्रयोगमन्तरेण प्रत्यक्षत्वात् प्रशीपवदिति तत्-
सिद्धेः। तस्मात् प्रकृतिरूपादानत्वेन बुद्धिं न जनयतीत्यङ्गीकर्तव्यम्।
नापि द्वितीयः पक्षः। सांख्यैः प्रकृतेः सहकरिनिमित्तकारणत्वानङ्गी-
कारात्। ततश्च प्रकृतेर्महानुत्पद्यत इति यत् किञ्चिदेतत्।

तथा महतः सकाशादहंकार उत्पद्यत इत्यत्रापि। महतो बुद्धे-
रात्मधर्मत्वेन उपादानत्वायोगात्^१। तथा हि। बुद्धिरूपादानकारणं^२ न
भवति आत्मधर्मत्वात् अनुभववदिति। ननु बुद्धेः प्रकृतिपरिणामत्वाद्वात्म-
धर्मत्वमसिद्धमिति चेन्न। बुद्धिरात्मधर्मः स्वसंवेद्यत्वात् अनुभववदिति
बुद्धेरात्मधर्मत्वसिद्धेः। स्वसंवेद्यत्वं च तस्याः प्रागेव समर्थितमित्यु-
परम्यते। तथाहंकारोऽपि अहमिति शब्दोच्चारणम्, अहप्रत्ययो वा, अहं-
प्रत्ययवेद्योऽर्थो वा स्यात्। न तावदाद्यः, शब्दोच्चारणस्य पुद्गलोपादान-
कारणात् तात्वादिनिमित्तकारणात् देशकालादिसहकारिकारणादुत्पद्य-
मानत्वेन महदुपादानकारणकत्वाभावात्। नापि द्वितीयः अहंप्रत्यय-

नहीं हो सकती। बुद्धि स्वसंवेद्य है अतः वह आत्मा का गुण है। दूसरे
प्रकार से भी यह तथ्य स्पष्ट करते हैं। अहंकार का तात्पर्य 'अहं' इस
शब्दोच्चारण से हो तो वह बुद्धि से उत्पन्न नहीं हो सकता क्यों कि शब्दो-
च्चारण तालु आदि के निमित्त से पुद्गल (जड पदार्थ) से उद्भूत होता
है अतएव वह अचेतन है तथा बुद्धि चेतन है। 'अहं' इस प्रकार के
ज्ञान को अहंकार माने तो वह भी बुद्धि से उत्पन्न नहीं होगा क्यों कि
ज्ञान आत्मा का गुण है—उस का उपादान कारण आत्मा है, बुद्धि नहीं।
'अहं' इस ज्ञान का विषय अहंकार है यह कहे तो भी वह बुद्धि से उत्पन्न
नहीं हो सकता—'अहं' इस ज्ञान का विषय स्वयं आत्मा ही है, वह बुद्धि
से उत्पन्न नहीं हो सकता। मैं ज्ञाता हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ आदि ज्ञान से
युक्त तत्र यदि अहंकार है तो आत्मा इस से भिन्न क्या हो सकता है ? ऐसे
अहंकार से भिन्न आत्मा का अस्तित्व किसी प्रमाण से ज्ञान नहीं होता।
शयन आदि समूह किसी दूसरे के लिये होते हैं उसी प्रकार चक्षु आदि
का समूह आत्मा के लिये है—यह अनुमान आत्मा के अस्तित्व के सम-
र्थन में प्रस्तुत किया गया है। किन्तु चक्षु आदि का ज्ञान के सहायक

स्यात्प्रत्ययः न महदुपादानकारणकत्वात् । तथा हि । अहंप्रत्ययः न महदुपादानकारणकः आत्मोपादानकारणकत्वात् अनुभववत् । ननु अहंप्रत्ययस्यात्मोपादानकारणकत्वप्रसिद्धमिति चेन्न । अहंप्रत्ययः आत्मोपादानकारणकः स्वसंवेद्यत्वात् अनुभववदिति तत् सिद्धेः । नापि तृतीयः पक्षः अहंप्रत्ययत्रेयार्थस्य आत्मत्वेन महतः सकाशादुत्पत्त्ययोगात् । ननु अहंप्रत्ययवेद्योऽर्थो अहंकार एव न त्वात्मेति चेन्न । अहं ज्ञाता अहं सुखो अहं दुःखो अहमिच्छाद्वेषप्रयत्नवानित्यहंकारस्यैव ज्ञानादिविशिष्टतया प्रतीत्यङ्गीकारे अपरात्मपरिकल्पनावैयर्थ्यप्रसंगात्^१ । एतद्व्यतिरेकेणापरात्मपरिकल्पनायां प्रमाणाभावाच्च । अथ परार्थं चक्षुरादीनां संघाताच्च शयनादिवदिति^२ प्रमाणमस्तीति चेन्न । सिद्धसाध्यत्वेन हेतोरकिंचित्कत्वात् । कुतः चक्षुरादीनां ज्ञानादिविशिष्टार्थत्वेनास्माभिष्यङ्गीकरणात्^३ । तस्मान्महतः सकाशादहंकारः समुत्पद्यत इति यत् किंचित् ।

तथा तस्मादहंकारात् षोडशगणानामुत्पत्तिरित्यप्यसंभाव्यमेव ।

रूप में अस्तित्व हमने भी स्वीकार किया है—उस से अहंकार और आत्मा में भेद सिद्ध नहीं होता । अन बुद्धि से अहंकार उत्पन्न होता है यह कथन भी अनुचित है ।

अहंकार से सोलह तत्त्वों की उत्पत्ति भी इसी प्रकार असम्भव है—अहंकार तो स्वसंवेद्य चेतन तत्व है तथा इन्द्रिय एवं तन्मात्र जड पुद्गल द्रव्य के विकार हैं । ग्यारह इन्द्रिय शरीर के अवयव हैं अनः उन का जड पुद्गल द्रव्य से निर्मित होना स्पष्ट है । इसी प्रकार गन्ध, रस आदि तन्मात्र भी पृथ्वी आदि पुद्गलों के गुण हैं अतः वे भी जड हैं । पाच तन्मात्रों से पाच महाभूतों की उत्पत्ति होना भी सम्भव नहीं । इन में आकाश तो निलय है—वह शब्द से उत्पन्न नहीं हो सकता । आकाश को निलय मानने का कारण यह है कि वह सर्वगन है—समस्त मूर्त द्रव्यों

१ तर्हि एवभूतोऽहंकार एव भवतु अपरात्मपरिकल्पनया किम् । २ समस्तवस्तु-पराप्य इति आत्मार्थं चक्षुरादीनां संघातात् मीलनात् । आत्मा परोऽर्थ अहंकारभिन्नत्वात् । यथा चक्षुरादेः संघातात् शयनादौ सुख भवति तथा परार्थम् । वस्तुसकाशात् आत्मनः सुखम् । ३ निद्रादिशय्यादि आत्मनः भवन्ति न त्वहंकारस्य ।

अहंकारस्याहंप्रत्ययवेद्यार्थस्याहंप्रत्ययस्य वा स्वसंवेद्यत्वेन चेतनत्वात् तदुपादानत्वेन पुद्गलविकाराणां षोडशगणानामुत्पत्तेरसंभवात् । ननु- षोडशगणानां षोडलिकत्वं कथमिति चेत् बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियमनसां शरीरावयवत्वसमर्थनेन प्रागेव षोडगलिकत्वसमर्थनात् । गन्धरसरूप- स्पर्शशब्दानां पृथ्यादिपुद्गलधर्मत्वेनापि प्रागेव समर्थितत्वाच्च । यदप्यन्यदवोचत् पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चभूतानि समुत्पद्यन्त इति तदप्य- सारम् । आकाशस्य नित्यत्वेन शब्दादुत्पत्त्यसंभवात् । तथा हि । नित्य- माकाशं सर्वगतत्वात् आत्मवदिति । ननु आकाशस्य कार्यत्वेन सर्वगत- त्वमसिद्धमिति चेन्न । आकाशं सर्वगतं सकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगित्वात् आत्मवदिति तत्सिद्धेः । तथा आकाशं नित्यम् अमूर्तद्रव्यत्वात् आत्म- वदिति च । ननु आकाशस्य अमूर्तत्वमसिद्धमिति चेन्न । आकाशममूर्तं स्पर्शादिरहितत्वात् आत्मवदिति तत्सिद्धेः । ननु आकाशस्य स्पर्शादि- रहितत्वमसिद्धमिति चेन्न । आकाशं स्पर्शादिरहितं महत्त्वेऽपि बाह्येन्द्रिया- ग्राह्यत्वात् आत्मवदिति तत्सिद्धेः । तथा पृथिव्यादीनां मध्ये भूभुवन- भूधरद्वीपाकूपारादीनां नित्यत्वेनोत्पत्तेरभावान्न कथमपि तन्मात्रेभ्यः समु- त्पत्तिः परिकल्पयितुं शक्यते । कुतस्तेषां नित्यत्वमिति चेत् वीतं भूभुवना- दिकं नित्यम् अस्मदादिप्रत्यक्षावेद्यमहापरिमाणाधारत्वात् आत्मवदिति प्रमाणादिति ब्रूमः । इतरेषां कार्यत्वेनाभ्युपगतानामपि द्वयणुकत्रयणुकादीनां

को अवकाश देता है, अमूर्त है — स्पर्श आदि से रहित है — विशाल होने पर भी बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होता । अतः अमूर्त आत्मा के समान आकाश भी नित्य है । पृथ्वी में भुवन, पर्वत, द्वीप, समुद्र आदि भी नित्य हैं इस लिये गन्ध आदिसे उनकी उत्पत्ति मानना अनुचित है । भुवन आदि को नित्य मानने का कारण यह है कि उन का विशाल परिमाण हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान से ज्ञात नहीं होता । अतः नित्य पृथ्वी की उत्पत्ति का कथन अप्रमाण है । जल, तेज तथा वायु ये यद्यपि नित्य नहीं हैं तथापि उनकी उत्पत्ति परमाणु, द्वयणुक आदि से होती है — रस, रूप आदि से नहीं होती । ये कार्य द्रव्य उन अवयवों से उत्पन्न होते हैं जो स्वयं रूप आदि गुणों से युक्त होते हैं — जैसे रूपादियुक्त तन्तुओं से बख होता है । परमाणुओं की उत्पत्ति तन्मात्रों से होती है यह कहना भी सम्भव नहीं — परमाणु का परिमाण सब से अल्प होता

परमाणुद्वयणुकादिभिरुत्पत्तिप्रसिद्धेस्तन्मात्रादुत्पत्तिर्न संभवत्येव । तथा हि । वीताः पदार्थाः रूपादिमत्स्वावयवैरुत्पद्यन्ते । कार्यद्रव्यत्वात् पटादिवदिति । अथ परमाणूनां तन्मात्रेभ्यः समुत्पत्तिरिति चेन्न । यत् कार्यद्रव्यं तत् स्वपरिमाणादल्पपरिमाणावयवैरारब्धं यथा पटः, कार्यद्रव्याणि च विवादापश्चानि तस्मात् स्वपरिमाणादल्पपरिमाणावयवैरारब्धानीति परंपरया अकार्याणामेव परमाणुत्वसिद्धेः । तस्मात् प्रकृतेर्महानित्यादि सृष्टि-क्रमकथनं गगनेन्दीवरमकरन्दव्यावर्णनमिव वोभूयते ।

[८२. प्रकृतिसाधकप्रमाणविचारः ।]

अपि च । प्रकृतेः प्रमाणप्रसिद्धत्वे सति सर्वमेतदुपपद्यते । न च सा केनचित् प्रमाणेन प्रसिध्यति ।

मेदानां परिमाणात् समन्वयाच्छक्तितः प्रवृत्तेश्च ।

कारणकार्यविभागादविभागाद् विश्वरूपस्य^१ ॥

(सांख्यकारिका १५)

इत्यादिहेतुभिर्विश्वस्य किञ्चित्^२ कारणमस्तीत्यनुमीयते । तच्च कारणं प्रकृतितत्त्वमिति निश्चीयत इति चेत् तत्र कारणमात्रं धर्मकृत्यास्तित्वं^३

होता है अतः वह किसी दूसरे कारण से उत्पन्न नहीं है । प्रत्येक कार्य का परिमाण कारण के परिमाण से अधिक होता है । परमाणु से अल्प परिमाण की वस्तु विद्यमान नहीं है अतः परमाणु किसी वस्तु के कार्य नहीं हैं । अतः प्रकृति से महाभूतों तक सृष्टि की जो प्रक्रिया सांख्यों ने कही है वह निराधार सिद्ध होती है ।

८२. प्रकृति साधक प्रमाणों का विचार—अब इस प्रक्रिया का मूलभूत जो प्रकृतितत्त्व है उसी का निरसन करते हैं । प्रकृति के अस्तित्व में सांख्यों ने निम्न हेतु बतलाये हैं — मेद परिमित हैं, मेदों में समन्वय पाया जाता है, प्रवृत्ति शक्ति के अनुसार होती है, कारण और कार्य में निश्चित विभाग है तथा विश्वरूप में विभाग नहीं है — इन सब कारणों से विश्वका कोई एक कारण होना चाहिये ऐसा प्रतीत होता है — उसे ही प्रकृति कहते हैं । किन्तु यह अनुमान ठीक नहीं है । जगत में जो भी कार्य हैं उन के कारण होते हैं यह तत्व हमें भी मान्य है—तदनुसार बुद्धि,

१ विश्वरूप कार्य भवितुमर्हति भेदाना कुम्भकमलादीना परिमाणात्, विश्वरूप कार्य भवितुमर्हति समन्वायादित्यादि ज्ञेयम् । २ प्रकृति । ३ कार्यस्य ।

प्रसाध्यते प्रकृतितत्त्वं धर्मीकृत्य वा । प्रथमपक्षे सिद्धसाध्यत्वेन हेतूनाम-
किञ्चित्करत्वं स्यात् । कार्यत्वेनाभ्युपगतानां बुद्धिसुखादीनामात्मोपादा-
नत्वेन इतरकार्याणां पुद्गलोपादानत्वेन प्रागेव समर्थितत्वात् । परमा-
ण्वाकाशभूभुवनभूधरद्वीपाकूपारादीनां तु नित्यत्वसमर्थनेन कारणजन्य-
त्वाभावाच्च । द्वितीयपक्षे आश्रयासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् । कथं प्रकृति-
तत्त्वस्य धर्मिणः प्रमाणप्रतिपन्नत्वाभावात् ।

तथा तदुक्तहेतूनामपि^१ विचारासहत्वाच्च न प्रकृतितत्त्वसिद्धिः ।
तथा हि । भेदानां परिमाणादिति कोऽर्थः । स्तम्भकुम्भाभोरुहादिभेदान
परिमाणदर्शनादित्यर्थः इति चेन्न । हेतोर्भागासिद्धत्वात् । कुतः भूभुवन-
भूधरद्वीपाकूपाराकाशपरमाण्वादिभेदानां परिमाणदर्शनाभावात् । अथ
तेषामपि भेदानां परिमाणमनुमानादागमाद् वा निश्चोयत इति चेत् तर्हि
देवदत्तयज्ञदत्ताद्यात्मभेदानां परिमाणस्याप्यनुमानगम्यत्वेऽपि प्रधानका-
रणपूर्वकत्वाभावात् तद्भेदानां परिमाणैः हेतोर्व्यभिचारः स्यात् । ततश्च
भेदानां परिमाणादिति हेतोः प्रकृतिसिद्धिर्न बोध्यते ।

सुख आदि कार्यों का कारण आत्मा है तथा अन्य कार्यों का कारण पुद्गल
है यह हम ने पहले स्पष्ट किया है । तथा परमाणु, आकाश, पृथ्वी आदि
नित्य हैं अतः वे किसी कारण से उत्पन्न नहीं हैं यह भी पहले स्पष्ट
किया है । यहा प्रश्न संपूर्ण जगत के एक कारण के अस्तित्व का है ।
उस की सिद्धि उपर्युक्त हेतुओं से नहीं होनी । इस के स्पष्टीकरण के
लिये इन हेतुओं का क्रमशः विचार करते हैं ।

भेद परिमित हैं — स्तम्भ, कुम्भ, कमल आदि पदार्थों के भेद
परिमित हैं — अतः उन का एक मूल कारण होना चाहिए यह हेतु
ठीक नहीं । एक तो पृथ्वी, द्वीप, पर्वत, समुद्र, आकाश, परमाणु आदि
पदार्थ अनन्त हैं अतः उन्हें परिमित कहना ठीक नहीं । दूसरे, इन सब
को अनुमान या आगम के बल से परिमित भी मानें तो दूसरा दोष
उपस्थित होता है— देवदत्त, यज्ञदत्त आदि आत्मा भी परिमित मानने
होंगे अतः इन जड पदार्थों के समान सब आत्माओं का भी एक मूल
कारण मानना होगा जो सांख्य मत के प्रतिकूल है । अतः भेद परिमित
हैं इस हेतु से प्रकृति की सिद्धि नहीं होती ।

१ भेदाना परिमाणादित्यादीनाम् ।

ननु समन्वयादिति हेतोर्भविष्यतीति चेत् समन्वयादि ति कोऽर्थः
 मेदानां रागद्वेषमोहान्वितत्वं बुद्धिसुखाद्यन्वितत्वं चेति चेन्न । आत्मा-
 तिरिकुपदार्थानां तदन्वयाभावेन^१ हेतोः स्वरूपासिद्धत्वात् । तथा हि ।
 रागादिवुद्ध्यादयः आत्मन्येव वर्तन्ते आत्मधर्मत्वात् अनुभववत् । अथ
 रागादिवुद्ध्यादीनामात्मधर्मत्वमसिद्धमिति चेन्न । रागादिवुद्ध्यादय
 आत्मधर्मा एव स्वसंवेद्यत्वादानुभववदिति तत्सिद्धेः । ननु रागादिवुद्ध्या-
 दीनां स्वसंवेद्यत्वमसिद्धमिति चेन्न । रागादिवुद्ध्यादयः स्वसंवेद्याः
 स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्यवच्छेदाय परानपेक्षत्वात् अनुभववदिति
 तत्सिद्धेः । अयमप्यसिद्ध इति चेन्न । बुद्ध्यादयः स्वप्रतिबद्धव्यवहारे
 संशयादिव्यवच्छेदाय परानपेक्षाः अर्थपरिच्छित्तिरूपत्वात् व्यतिरेके
 पटादिवदिति तत्सिद्धेः । अथ रागादीनामर्थपरिच्छित्तिरूपाभावात् कथं
 तत्सिद्धिरिति चेन्न । रागादयः स्वप्रतिबद्धव्यवहारे संशयादिव्युदासाय
 परान्नापेक्षन्ते इन्द्रियाविषयत्वेऽपि प्रत्यक्षत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति^२
 तत्सिद्धेः । तथा रागादयः स्वसंवेद्या इन्द्रियाविषयत्वेऽपि प्रत्यक्षत्वात्
 अनुभववदिति च । तथा आत्मानः रागादिवुद्ध्याद्यन्विता भवन्ति चेतन-

सब मेद समन्वित हैं — राग, द्वेष तथा मोह इन तीन में सब का
 समन्वय होता है — अतः इन का एक मूल कारण है यह कहना भी ठीक
 नहीं । राग, द्वेष, मोह, बुद्धि, सुख, दुःख, आदि आत्मा के गुणधर्म हैं
 अतः आत्मा से भिन्न अचेतन पदार्थों का इन में समन्वय सम्भव नहीं ।
 राग, द्वेष आदि को आत्मा के गुणधर्म मानने का कारण यह है कि वे
 स्वसंवेद्य हैं — उन के विषय में कोई भी सन्देह किसी दूसरे द्वारा दूर नहीं
 होता — उन का ज्ञान आत्मा को स्वयं ही होता है । राग, द्वेष आदि का
 प्रत्यक्ष ज्ञान तो होता है किन्तु वे इन्द्रियों से ज्ञात नहीं होते अतः उन्हें
 स्वसंवेद्य मानना आवश्यक है । राग, द्वेष आदि चैतन्य के गुणधर्म हैं
 अतः वे आत्मा से भिन्न अचेतन पदार्थों में समन्वित नहीं हो सकते —
 आत्मा में ही समन्वित होते हैं । अतः मेदों के समन्वित होने से भी
 प्रकृति की सिद्धि नहीं होती ।

१ प्रकृतेः कारणत्वम् । २ रागद्वेषबुद्धिसुखाद्यन्वयाभावेन । ३ ये स्वप्रतिबद्धव्यवहारे
 संशयादिव्युदासाय परान् अपेक्षन्ते ते इन्द्रियाविषयत्वेऽपि प्रत्यक्षा न भवन्ति यथा पटादिः ।

त्वात् अजडत्वात् अजन्यत्वात् स्वसंवेद्यत्वात् व्यतिरेके पटादिवदिति च । रागादिवुद्ध्यादयः आत्मातिरिक्तपदार्थेष्वन्विता न भवन्ति चेतनत्वात् स्वसंवेद्यत्वात् अनुभववत् । तथा आत्मातिरिक्तपदार्था न रागादिवुद्ध्यादिमन्तः जडत्वात् जन्यत्वात् अस्वसंवेद्यत्वात् पटादिवदिति । तस्मात् स्वमन्वयादिति हेतोरपि न प्रकृतिसिद्धिः ।

ननु शक्तिः प्रवृत्तेश्चेति प्रकृतिसिद्धिर्भविष्यतीति चेत् शक्तिः प्रवृत्तेरिति कोऽर्थः । शक्तं कारणं कार्योत्पत्तौ प्रवर्तते इति चेत् नैतावता प्रकृतिसिद्धिः । कुतः पटोत्पत्तौ^१ तन्त्वादयः शक्ता एव प्रवर्तन्ते, तन्तूत्पत्तौ शक्ता एव अंशवः^२ प्रवर्तन्ते इत्यादिक्रमेण परमाणूनामेव मूलकारणत्वम् । तेषामपि नित्यत्वं प्रागेव समर्थितमिति न प्रकृतिजन्यत्वम् । तस्माच्छक्तिः प्रवृत्तेश्चेति हेतोरपि न प्रकृतितत्त्वं सेत्स्यति । अथ कारणकार्यविभागात् प्रकृतितत्त्वसिद्धिरिति चेन्न । तत्रापि बुद्ध्यादिकार्याणामात्मोपादानत्वमितरकार्याणां पुद्गलोपादानत्वमिति प्रागेव समर्थितत्वात् ।

ननु विश्वरूपस्याविभागात् प्रधानतत्त्वं सेत्स्यतीति चेन्न । तस्यापि विचारासहत्वात् । तथा हि । कोऽयमविभागो नाम अव्यावृत्तत्वमच्छेद्यत्वं

शक्ति से ही प्रवृत्ति होती है — समर्थ कारण से ही योग्य कार्य उत्पन्न होता है — अतः विश्व रूप कार्य का एक मूल कारण होना चाहिए यह अनुमान भी ठीक नहीं । वस्त्र के कारण तन्तु हैं, तन्तु के कारण अंशु (कपास के रेशे) हैं — इस प्रकार कार्य और कारण का सम्बन्ध अन्त में परमाणु तक होता है । अतः परमाणु मूल कारण सिद्ध होते हैं । तथा परमाणु नित्य हैं यह पहले ही स्पष्ट किया है । अतः मूल कारण प्रकृति की सिद्धि इस हेतु से सम्भव नहीं । कारण और कार्य का निश्चित विभाग है अतः सब कार्यों का एक मूल कारण होना चाहिए यह अनुमान भी व्यर्थ है क्योंकि बुद्धि आदि आत्मा के कार्य हैं और रूप आदि पुद्गल के कार्य हैं यह पहले स्पष्ट किया है । (आत्मा और पुद्गल किसी कारण के कार्य हों यह इस से सिद्ध नहीं होता ।)

विश्वरूप अविभक्त है अतः उस का एक मूल कारण होना चाहिए यह कथन भी ठीक नहीं क्योंकि बुद्धि आदि (चेतन तत्त्व)

वा । प्रथमपक्षे असिद्धो हेतुः । बुद्ध्यादिवृथिव्यादीनां परस्परं व्यावृत्तत्वे-
नैव प्रमितत्वात् । नो चेदिष्टानिष्टवस्तुषु जनानां प्रवृत्तिनिवृत्तिव्यवहारो
न जाघट्यते । द्वितीयपक्षेऽप्यसिद्ध एव । घटपटलकुटमुकुटशकटादिषु
च्छेद्यत्वदर्शनात् । अनैकान्तिकश्च आत्मनोऽच्छेद्यत्वेऽपि प्रकृतिजन्यत्वा-
भावात् । ततः प्रसाधकप्रमाणाभावात् तस्य^१ खरविषाणवद्भाव एव स्यात् ।

[८३ सत्कार्यवादविचार ।]

तदभावेऽपि कारणे विद्यमानमेव महदादि कार्यमाविर्भवतीति नोप-
पनीपद्यते । कारणे कार्यसद्भावावेदकप्रमाणाभावात् । ननु तदावेदक-
प्रमाणमस्त्येव

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत् कार्यम्^२ ॥

इति चेन्न । तेषां हेतूनामनेकदोषदुष्टत्वेन सत्कार्यप्रसाधकत्वासंभवात् ।
तथा हि । असदकरणादिति कोऽर्थः । ननु अविद्यमानस्य कार्यस्य खर-
विषाणवत् करणायोगात् सत् कार्यमिति चेन्न । तन्त्वादिष्वविद्यमानस्यैव

तथा पृथ्वी आदि (अचेतन तत्व) में विभाग प्रमाणसिद्ध है । यदि
विभाग न होता तो इष्ट की प्राप्ति के लिए तथा अनिष्ट के परिहार के
लिए प्रयत्न ही नहीं होता । अविभक्त का अर्थ अच्छेद्य मान कर भी यह
हेतु सार्थक नहीं होता — घट आदि पदार्थ तो छेद्य हैं यह प्रत्यक्षसे सिद्ध
है । दूसरे, आत्मा अच्छेद्य होने पर भी प्रकृति से उत्पन्न नहीं हैं । अतः
विश्वरूप के अविभाग से भी प्रकृति की सिद्धि नहीं होती ।

८२. सत्कार्य वादका विचार—सांख्य मतका दूसरा प्रमुख
सिद्धान्त है कारण में ही कार्य का विद्यमान होना । इस के समर्थन में
उन्होंने ने निम्न हेतु प्रस्तुत किये हैं, 'असत् का निर्माण नहीं होता,
उपादान कारण से ही कार्य होता है, सब सम्भव नहीं है (कारण से ही
कार्य होता है), शक्तियुक्त कारण से ही शक्य कार्य होता है तथा
कारण विद्यमान है — इन सब हेतुओं से कारण में कार्य का अस्तित्व
स्पष्ट होता है' । इन का अब क्रमशः विचार करते हैं ।

१ प्रकृतितत्त्वस्य । २ कारणे सदेव कार्यम् आविर्भवति असदकरणात् उपादान-
ग्रहणादित्यादि ।

पटादेः करणदर्शनेन हेतोरसिद्धत्वात् । सर्वदा विद्यमानस्य करणा-
योगाच्च । तथा हि । वीतं महदादिपटादिकं प्रकृतिकुविन्दादिभिर्न क्रियते
सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्मवदिति । ननु सर्वदा प्रकृत्यादितन्त्वादिषु
विद्यमानस्य महदादिपटादेरभिव्यक्तिरेव क्रियते नोत्पत्तिरिति चेत्
तर्हि अभिव्यक्तिरपि तत्र विद्यमाना क्रियते अविद्यमाना वा । अथ तत्र
विद्यमाना क्रियते इति चेन्न । विद्यमानायाः करणायोगात् । तथा
हि । विमता अभिव्यक्तिः केनापि न क्रियते विद्यमानत्वात्
आत्मवदिति । ननु तत्र विद्यमानाया अप्यभिव्यक्तेरभिव्यक्तिरेव
क्रियते नोत्पत्तिरिति चेत् तर्हि साप्यभिव्यक्तिस्तत्र विद्यमाना क्रियते
अविद्यमाना वा । नाद्य विकल्पः विद्यमानायाः करणायोगात् । ननु
प्राग्विद्यमानाया अप्यभिव्यक्तिरेव क्रियते नोत्पत्तिरिति चेत् तत्रापि
विद्यमाना अभिव्यक्तिः क्रियते अविद्यमाना वेत्यनवस्थाप्रसंगात् । अथ
प्राग्विद्यमाना अभिव्यक्तिः क्रियत इति चेत् तर्हि प्राग्विद्यमानकार्योत्पत्तौ
कः प्रद्वेषः । नन्वविद्यमानकार्योत्पत्त्यङ्गीकारे खरविषाणादेरप्युत्पत्ति-
प्रसंगादिति चेन्न । पटादिकार्यस्योपादानादिकारणसद्भावात् खरविषाणा-
देरुपादानादिकारणाभावाच्च । किं च । नास्माकमयमतिप्रसंगः अपि तु सर्वं

असत् का निर्माण नहीं होता अतः कारण मे कार्य का अस्तित्व
मानना आवश्यक है यह कथन ठीक नहीं । तन्तुओं में वस्त्र विद्यमान नहीं
होता किन्तु (तन्तुओं से ही) वस्त्र उत्पन्न होता है । दूसरे, जो पहले
विद्यमान ही है वह ' उत्पन्न होता है ' यह कैसे कहा जा सकता है ?
आत्मा सर्वदा विद्यमान होते हैं अतः उन की उत्पत्ति सम्भव नहीं ।
उसी प्रकार कार्य भी सर्वदा विद्यमान हों तो उन की उत्पत्ति भी असम्भव
होगी । तन्तु आदि कारणों में वस्त्र आदि कार्य विद्यमान तो होते हैं
किन्तु उन की अभिव्यक्ति बाद में होती है (उसी को उत्पत्ति कहते हैं)
यह कथन भी ठीक नहीं । इसे मान भी लें तो प्रश्न होता है कि इस
अभिव्यक्ति की उत्पत्ति हुई या वह भी पहले से विद्यमान थी ? यदि
पहले ही विद्यमान थी तो ' अब अभिव्यक्ति हुई ' इस कथन का कोई
अर्थ नहीं रहता । अथवा इस अभिव्यक्ति की भी अभिव्यक्ति हुई — इस
दूसरी अभिव्यक्ति की तीसरी अभिव्यक्ति हुई — इस प्रकार अभिव्यक्तियों
की अनन्त परम्परा माननी होगी जो अनवस्था नामक दोष होगा । दूसरे

सर्वत्र विद्यत इति वदतः सांख्यस्यैवाभिप्रायेण खरमस्तके विषाणादि-
त्रैलोक्यसद्भावप्रसंगस्थानिवार्यत्वात् । अस्माकं तु मते तुरीवेमशला-
काकुविन्दकरव्यापारादिसहकारिसमवधाने तन्त्वः प्राग्विद्यमानं पटं
जनयन्ति, नो चेन्न जनयन्ति । तेषां तदुपादानत्वेन तथाविधयोग्यत्वसद्-
भावात् । खरमस्तकं तु शतसहस्रसहकारिसमवधानेऽपि विषाणं न
जनयति । तस्य विषाणानुपादानत्वेन तज्जननयोग्यताभावात् । ननु
कार्यजननयोग्यतास्यास्तीति अस्य नास्तीति कथं निश्चीयत इति चेत्
एतज्जातीयकारणसद्भावे एतज्जातीयं कार्यं समुत्पद्यते तदभावे नोत्पद्यत
इत्यन्वयव्यतिरेकयोर्भूयो दर्शनादिति ब्रूम । अन्वयव्यतिरेकयोर्भूयोदर्शन-
समधिगम्यो हि सर्वत्र कार्यकारणभाव इति न्यायात् । तस्मात् तत्त्वादि-
ष्वविद्यमानस्य पटादे कुविन्दादिभिः क्रियमाणत्वात् असदकरणादित्य-
सिद्धो हेत्वाभासः स्यात् ।

पक्ष में यदि अभिव्यक्ति की उत्पत्ति हुई यह माना जाता है तो कार्य
की ही उत्पत्ति मानने में क्या दोष है ? यदि असत् कार्य की उत्पत्ति
माने तो गधे के सींग जैसे असत् पदार्थों की भी उत्पत्ति माननी होगी
यह आक्षेप उचित नहीं । जिन कार्यों के उचित उपादान कारण होते
हैं उन की उत्पत्ति होती है — तन्तु-उपादान से वस्त्र उत्पन्न होता है ।
गधे के सींग का कोई उपादान कारण नहीं है अतः उस की उत्पत्ति
सम्भव नहीं है । यह दोष उचित कारण से उचित कार्य की उत्पत्ति
माननेवाले मत में नहीं हो सकता । प्रत्युत एक कारण में सब कार्यों का
अस्तित्व माननेवाले सांख्य मतमें ही यह दोष उपस्थित होता है । हमारे
मत में तो यही माना है कि तन्तुरूप उपादान कारण से बुनकर, करघा
आदि सहकारी कारणों के मिलने पर वस्त्ररूप कार्य उत्पन्न होता है ।
गधे के सींग का कोई उपादान ही नहीं है अतः कितने ही सहकारी
कारण मिल कर भी उस की उत्पत्ति नहीं हो सकती । कारण में कार्य
उत्पन्न करने की योग्यता है या नहीं यह कैसे जाना जाता है यह आक्षेप
हो सकता है । उत्तर यह है कि इस प्रकार के कारण से यह कार्य
उत्पन्न हुआ ऐसा बार बार देखने से ही कार्यकारणसम्बन्ध का ज्ञान होना
है । अतः तन्तु आदि में अविद्यमान वस्त्र की उत्पत्ति होती है । अत एव
'असत् की उत्पत्ति नहीं होती' यह हेतु निरर्थक है ।

अथ उपादानग्रहणात् सत् कार्यमिति चेन्न । धीतं महदादिपटादि उपादानग्रहणरहितं सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्मवदिति हेतोरसिद्धत्वात् । अथ एकस्मात् कारणात् सर्वकार्यसंभवाभावात् सत् कार्यमिति चेन्न । हेतोर्वाद्यसिद्धत्वात् । फुतः तन्मते एकस्मिन्नपि कारणे सकलकार्यसद्भावेन सर्वसंभवसद्भावात् । ननु शक्तस्य शक्यकरणात् सत्कार्यमिति चेत् न । धीतं महदादिपटादिकं शक्तकारणव्यापारापेक्षं न भवति सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्मवदिति शक्तस्य कारणस्य शक्यकरणाभावेन हेतोरसिद्धत्वात् । ननु कारणसद्भावात् सत्कार्यमिति चेन्न । धीतमविद्यमानकारणकं सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्मवदिति कारणसद्भावाभावेन

कार्य उपादान से उत्पन्न होता है अतः वह (उपादान में) विद्यमान होता है यह हेतु भी ठीक नहीं । महत् आदि कार्य यदि (उपादान में) विद्यमान ही है तो वे उपादान को ग्रहण कर उत्पन्न नहीं हो सकते । जो सर्वदा विद्यमान है उस की उत्पत्ति सम्भव नहीं । अतः उपादानग्रहण यह हेतु भी सत्कार्यवाद को सिद्ध नहीं करता । एकही कारण से सब कार्य सम्भव नहीं होते । योग्य कारण से योग्य कार्य होते हैं — अतः कारण में कार्य का अस्तित्व मानें यह भी सम्भव नहीं क्योंकि सांख्य मत में एक ही मूल कारण — प्रकृति — से सब कार्यों का उद्भव माना है । अतः एक कारण से सब कार्य सम्भव नहीं यह वे किस प्रकार कह सकते हैं ? शक्त (सामर्थ्ययुक्त) कारण से शक्य कार्य उत्पन्न होता है अतः सब कार्यों का अस्तित्व कारणों में होता है यह कथन भी ठीक नहीं । यदि महत् आदि कार्य विद्यमान ही होते हैं तो उनकी उत्पत्ति के लिये किसी शक्त कारण की क्या आवश्यकता है ? इसी प्रकार कारण का सद्भाव यह हेतु भी कार्य के अस्तित्व को सिद्ध नहीं करता — यदि कार्य विद्यमान ही हो तो उस के उत्पत्ति-कारण का कोई प्रश्न नहीं उठता । तात्पर्य यह की जिस प्रकार आत्मा सर्वदा विद्यमान है अतः उस के उत्पत्ति-कारण या कार्य का प्रश्न नहीं उठता उसी प्रकार कार्य भी सर्वदा विद्यमान हो तो उस का उत्पत्ति-कारण असम्भव होगा । यहा सांख्यों का मत है कि महत् आदि कार्य अपने अपने कारणों में विद्यमान तो होते हैं किन्तु जब उन का आविर्भाव होता है तब उन्हें उत्पन्न हुआ कहा जाता

हेतोरसिद्धत्वात् । तस्मान्महदादिकं नोत्पद्यते सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्म-
वत् । तथा महदादिकं न विनश्यति सर्वदा विद्यमानत्वात् आत्मवदिति
च । ननु विद्यमानस्यापि महदादिपटादेर्यदा^१ आविर्भावो भवति तदा
उत्पत्तिव्यवहार यदा तिरोभावो^२ भवति तदा विनाशव्यवहार एव । न
महदादिपटादेरुत्पत्तिविनाशो विद्यते इति चेत् तर्हि आविर्भावः सर्वदास्ति
कदाचिद् वा । सर्वदास्ति चेत् महदादिजगतः सर्वदा आविर्भूतत्वात्
महदादिकार्याणां कदाचिदप्यात्मलाभो न स्यात् । अथ प्रागविद्यमानः
क्रियत इति चेत् तर्हि असत्कार्यस्योत्पत्तिरङ्गीकृता स्यात् । तस्माद्
विद्यमानतत्त्वाद्युपादानकारणकं पटादिकार्यमविद्यमानमेवोत्पद्यत इत्यङ्गी-
कर्तव्यम् ।

है तथा जब उनका तिरोभाव होता है तब उन्हे नष्ट हुआ कहा जाता है—
वास्तव मे उत्पत्ति या विनाश नही होते—आविर्भाव या तिरोभाव ही होते
है । इस मत का निरसन, पहले किया है । यहा प्रश्न होता है कि यह आवि-
र्भाव नया उत्पन्न होता है या सर्वदा विद्यमान होता है ? यदि आविर्भाव
सर्वदा विद्यमान हो तो अमुक समय सृष्टि हुई या संहार हुआ यह कहना
अथवा प्रकृति से महान् उत्पन्न हुआ आदि कहना सम्भव नही होगा ।
दूसरे पक्ष में यदि आविर्भाव की उत्पत्ति स्वीकार की जाती है तो कार्य
को ही उत्पत्ति स्वीकार करने में क्या हानि है ? आविर्भाव भी पहले
विद्यमान तो होता है किन्तु उस का आविर्भाव बाद में होता है
यह कथन अनवस्था दोष का सूचक है — यदि पहले आविर्भाव
का दूसरा आविर्भाव होता है यह मानें तो दूसरे आविर्भाव का
भी तीसरा आविर्भाव तथा तीसरे का चौथा आविर्भाव — इस-प्रकार
अनन्त परम्परा माननी होगी । इसी प्रकार तिरोभाव भी सर्वदा
विद्यमान होता है अथवा नया उत्पन्न होता है ? यदि तिरोभाव सर्वदा
विद्यमान हो तो कभी किसी कार्य का स्वरूप प्रतीत ही नही होगा ।
यदि तिरोभाव नया उत्पन्न होता है यह मानें तो कार्य की भी उत्पत्ति
मानने में कोई हानि नही है । तिरोभाव का पुनः आविर्भाव मानने में
पूर्वोक्त अनवस्था दोष आता है । अतः वल्ल आदि कार्य पहले अविद्य-
मान होते है तथा तन्तु आदि उपादान कारणों से नये उत्पन्न होते हैं
यही मानना उचित है ।

[८४. शक्तिव्यक्तिपरीक्षा ।]

ननु अविद्यमानस्य पटादिकार्यस्योत्पत्तौ खरविषाणादेरगुत्पत्ति । तथा हि । वीतं कार्यं नोत्पद्यते अविद्यमानत्वात् खरविषाणवदिति वाधकसद्भावात् । तस्माच्छक्तिरूपेण विद्यमानस्य कार्यस्य पश्चाद् व्यक्तिरूपं भवतीत्यङ्गीकर्तव्यमिति पर. कश्चित् स्वयूथ्यः^३ प्रत्यवोचत् । सोऽप्यतन्त्रज्ञः तदुक्तेर्विचारासहत्वात् । तथा हि । अविद्यमानस्य पटस्योत्पत्तौ उपादानकारणानि तन्त्रवः सन्ति । निमित्तकारणानि तुरीयेमशलाकाकुविन्दकरव्यापारादीनि सन्ति । तन्तुनामातानवितानरूपविशिष्टसंयोगः सहकारि कारणमस्तीति पटस्योत्पत्तिर्भवत्येव । खरविषाणादेः कारणत्रयाभावाद्गोत्पत्ति संभाव्यते । ननु अविद्यमानस्य पटादेरेतानि तत्त्वादीनि कारणानीति कथं निरूप्यत इति चेत् पतेषु सत्सु इदं कार्यमुत्पद्यते न सत्सु नोत्पद्यत इत्यन्वयव्यतिरेकयोर्भूयोदर्शनादिति ब्रूम । यथा तवाप्यविद्यमानस्य व्यक्तिरूपस्यैतानि तन्त्वादीनि कारणानीत्यन्वयव्यतिरेकयोर्भूयो दर्शनादेव निश्चयो नान्यथा तथा अस्माकमपीत्यर्थः । यदप्यन्यदाख्यत्-वीतं कार्यं नोत्पद्यते अविद्यमानत्वात् खरविषाणवदिति

८४. शक्ति व्यक्ति परीक्षा— कार्य के व्यक्त होने के मत का पुन विचार करते हैं । जो कार्य विद्यमान नहीं है वह उत्पन्न नहीं हो सकता — उदाहरणार्थ, गधे के सींग की उत्पत्ति नहीं हो सकती — अतः कार्य पहले शक्ति रूप में विद्यमान होता है तथा बाद में उसी की व्यक्ति होती है यह सार्यों का कथन है । इस का उत्तर पहले दिया ही है ! जिस कार्य के योग्य उपादान, निमित्त तथा सहकारी कारण होते हैं उस की उत्पत्ति होती है तथा जिस के ऐसे कारण नहीं होते उस की उत्पत्ति नहीं होती । कार्य की उत्पत्ति के लिए कारण विद्यमान होना आवश्यक है । वस्त्र के तन्तु आदि उपादान कारण, बुनकर, करघा आदि निमित्त कारण एवं तन्तुओं का सीधा-आडा संयोग यह सहकारी कारण विद्यमान होता है अतः वस्त्र की उत्पत्ति होती है । गधे के सींग के ऐसे कोई कारण नहीं है अतः उस की उत्पत्ति नहीं होती । जब वस्त्र विद्यमान ही नहीं होता तब तन्तुओं को उस के कारण कैसे कहा जाता है यह आक्षेप भी उचित नहीं । पहले तन्तुरूप कारण हों तो ही वस्त्ररूप

तदप्यसत् । हेतोरश्रयासिद्धत्वात् । कुत नोत्पद्यत इति धर्मिणः प्रति-
षिद्धत्वेन प्रमाणगोचरत्वाभावात्^१ । धर्मिणः प्रमाणगोचरत्वाङ्गीकारे अविद्य-
मानत्वादिति हेतुः स्वरूपासिद्ध एव स्यात् । खरविषाणवदित्यत्र अत्यन्ता-
भावो दृष्टान्तत्वेनोपादीयते खरमस्तकस्थविषाणं वा । प्रथमपक्षे साधन-
विकलो दृष्टान्तः । अत्यन्ताभावस्य सर्वदा विद्यमानत्वात् । द्वितीयपक्षे
आश्रयहीनो दृष्टान्तः । कथम् । खरमस्तके विषाणस्य त्रिकालेऽप्यसत्त्वात् ।

यदप्यन्यदब्रवीत्-तस्माच्छक्तिरूपेण विद्यमानकार्यस्य पश्चाद् व्यक्ति-
रूपं भवतीति-तदप्यसमञ्जसम् । पटादिकार्यस्य शक्तिरूपेणावस्थाना-
संभवात् । तथा हि । पटादिकार्यं कस्य शक्तिरूपेणावतिष्ठते । उत्पत्त्य-
मानपटादिकार्यशक्तिरूपेण तन्त्वादिकारणशक्तिरूपेण वा । न तावदाद्यो
विकल्पः । उत्पत्त्यमानपटादेरद्यापि स्वरूपलाभाभावेन पटादिकार्यस्य
तच्छक्तिरूपेणावस्थानायोगात् । अथ तन्त्वादिकारणशक्तिरूपेणावतिष्ठते
इति चेन्न । पटादिकार्यद्रव्यस्य तन्त्वादिकारणशक्तिरूपेणावस्थानुपपत्तेः ।

कार्य उत्पन्न होता है । तन्तु न हों तो वस्त्र नहीं होता — ऐसा सम्बन्ध
बारबार देखने से ही तन्तु वस्त्र के कारण हैं यह निश्चय होता है । सांख्य
मत में भी वस्त्र के व्यक्त होने के कारण तन्तु है इस का निश्चय इसी
प्रकार होता है । दूसरी बात यह है कि प्रस्तुत अनुमान में गधे के सींग
का उदाहरण उपयोगी नहीं है । गधे के सींग का कभी अस्तित्व नहीं
होता — सर्वदा अत्यन्त अभाव होता है — अतः उस का दृष्टान्त दे करे
किमी कार्य का अभाव सिद्ध करना सम्भव नहीं ।

कार्य पहले शक्ति-रूप में विद्यमान होता है — बाद में व्यक्ति-
रूप प्राप्त करता है यह कथन भी अनुचित है । वस्त्ररूप कार्य किस के
शक्तिरूप से विद्यमान होता है — वस्त्र के कार्य-शक्ति-रूप में या तन्तुओं
के कारण-शक्ति-रूप में ? इन में पहला पक्ष सम्भव नहीं — जो वस्त्र अभी
अपने स्वरूप को प्राप्त ही नहीं हुआ है वह उस के शक्तिरूप में है यह
कैसे कहा जा सकेगा ? दूसरा पक्ष भी सम्भव नहीं — वस्त्र आदि कार्य
द्रव्य तन्तुओं के कारण-शक्ति-रूप में अवस्थित नहीं हो सकते । वस्त्र

१ वीतं कार्यं नोत्पद्यते इति निषिद्धत्वम् अभावत्वं नास्तिरूपम् अविद्यमानत्वात्
इति हेतुर्न उत्पद्यते इति धर्मिणि निषेधरूपत्वे न प्रवर्तते अतः आश्रयासिद्धः ।
२ तन्त्वादिशक्तिस्तु गुणः ।

तथा हि। घेतं पट्टादिकार्यं तन्वादिप्रकारणशक्तिरूपेण नावतिष्ठते द्रव्यत्वात् परमाणुधन् । तथा तन्वादिप्रकारणानां शक्तिः पट्टादिरूपेण नाभिव्यज्यते गुणत्वात् तन्वादिघटिति । तथा तन्वादिप्रकारणशक्तिः पट्टादिकार्यद्रव्यरूपेण नाभिव्यज्यते तद्रूपेणासत्त्वात् कालादिवदिति च । ननु तन्वादिप्रकारणशक्तिः पट्टादिकार्यद्रव्यरूपेणासत्त्वमिति चेत् । तन्वादिप्रकारणशक्तिः पट्टादिकार्यद्रव्यरूपेण न संभवति कारणधर्मत्वात् तन्वादिजातिघटिति प्रमाणसद्भावान् । तथा घेतं पट्टादिकार्यद्रव्यं तन्वादिप्रकारणशक्तिरूपेण नास्तीति अस्मदधीन्द्रियग्राह्यात् चन्द्रविद्यादिवदिति च । शक्तिः पट्टो न भवति पट्ट शक्तिर्न भवतीति परस्परव्यावृत्तत्वात् तन्वादिप्रकारणशक्तिः पट्टादिकार्यद्रव्यरूपेणासत्त्वमिति । किं च । कुचिन्द्रशक्तिः पट्टरूपेणाभिव्यज्यते तन्तुशक्तिः पट्टरूपेणाभिव्यज्यते तुरीयेमशलाकादिशक्तिर्या पट्टरूपेणाभिव्यज्यते । न तावदाद्यो विकल्पः । कुचिन्द्रशक्तिः पट्टरूपेण नाभिव्यज्यते चिन्द्रशक्तिर्यात् कुचिन्द्रधर्मत्वात् स्पर्शादिरहितत्वात् अद्रव्यत्वात् कुचिन्द्रविनिवदिति प्रमाणवाधितत्वात् । नापि द्वितीयः पक्षः । तन्तुशक्तिः पट्टरूपेण नाभिव्यज्यते तन्तुधर्मत्वात् अद्रव्यत्वात् स्पर्शादिरहितत्वात् तन्तुत्वजातिवदिति प्रमाणवाधितत्वात् ।

आदि द्रव्य हैं अतः वे तन्तु की शक्ति के रूप में नहीं रह सकते । तथा तन्तु की शक्ति गुण है अतः वह वज्र आदि द्रव्यों के रूप में नहीं रह सकती । तन्तु-शक्ति वलरूप नहीं है अतः वह वलरूप में अभिव्यक्त भी नहीं होती । तन्तु में विद्यमान शक्ति तन्तुरूप कारण का धर्म है अतः वह पट्टरूप कार्य नहीं हो सकती । दृग्दरे, वज्र आदि बाह्य इन्द्रियों से प्राप्त हैं अतः यदि तन्तु के शक्ति-रूप में वज्र विद्यमान होता तो वह भी बाह्य इन्द्रियों से ज्ञान होता, ऐसा होता नहीं है, अतः शक्ति और वज्र वे दो भिन्न वस्तुएँ हैं । इसी का विचार प्रकारान्तर से भी हो सकता है । वज्ररूप कार्य की उत्पत्ति तीन प्रकार के कारणों से होती है—तन्तु आदि उपादान, बुनकर आदि निमित्त तथा तन्तु-सयोग आदि सहकारी कारण होते हैं । इन में तन्तु की शक्ति वलरूप से व्यक्त होती है, बुनकर की शक्ति व्यक्त होती है या करघे आदि की शक्ति व्यक्त होती है ? इन में बुनकर की शक्ति तो चैतन्य का गुण है, वह द्रव्य नहीं है, स्पर्श आदि से रहित है अतः वह वलरूप में व्यक्त नहीं हो सकती । इसी

नापि तृतीयः पक्षः। तुरीवेमादिशक्तिः पटरूपेण नाभिव्यज्यते तुरी-
वेमादिधर्मत्वात् स्पर्शादिरहितत्वात् तुरीवेमत्वजातिवदिति प्रमाणैर्वाधि-
तत्वात्। शेषाशेषकारणशक्तेरपि एवमेव प्रयोगः कार्यः। तस्मात् पटादि-
कार्यं कारणशक्तिरूपेण नासीत् कारणशक्तिर्वा पटादिकार्यस्वरूपेण
नाभिव्यज्यत इत्यङ्गीकर्तव्यम्।

अपि च। उत्पत्त्यमानोत्तरपर्यायाणां^१ प्राक्तनपर्यायेषु^२ सदभावाङ्गी-
कारे रसरुधिरमांसमूत्रपुरीषादिपर्यायाणामप्यन्नपानखाद्यादिपर्यायेषु
सदभावात् तवाभिप्रायेण तेषामप्यभोज्यत्वमेव स्यात्। ननु अन्नपान-
खाद्यादिपर्यायेषु रसरुधिरमांसादिमूत्रपुरीषादिपर्यायाणां शक्तिरूपेण
सदभावोऽङ्गीक्रियते न व्यक्तिरूपेण ततो भोज्यत्वमिति चेन्न। रसरुधिर-
मांसादिसंकल्पमात्रेणाप्यभोज्यत्वं वदतां रसरुधिरमांसादीनां तत्र
स्वरूपेण सदभावप्रमितौ भोज्यत्वानुपपत्तेः। वीतमन्नपानादिद्रव्यं तवाभि-
प्रायेणाभोज्यमेव स्यात् रसरुधिरमांसाद्यात्मकत्वात् तदात्मकद्रव्यवदिति
चाधितत्वाच्च। तस्मादुत्पत्त्यमानोत्तरपर्यायाणां शक्तिरूपेणापि प्राक्तन-
पर्यायेषु असदभावोऽङ्गीकर्तव्यः। आविर्भावस्याप्यभिव्यक्त्यभिधानस्य
प्राग्विद्यमानस्याविद्यमानस्येत्यादिना प्रागेव विचारितत्वाद्देह प्रतन्यते

तरह तन्तु की शक्ति तन्तु का गुण है, वह भी द्रव्य नहीं है तथा स्पर्श
आदि से रहित है अतः वस्त्ररूप में व्यक्त नहीं हो सकती। करघा आदि
की शक्ति भी उन उन पदार्थों का गुण है अतः वस्त्ररूप में व्यक्त नहीं
हो सकती। अतः कार्य पहले शक्तिरूप होता है तथा बाद में व्यक्तिरूप
धारण करता है यह मत गलत सिद्ध होता है।

व्यवहार की दृष्टि से भी कारण में कार्य का विद्यमान होना सम्भव
नहीं है। अन्न-पेय-खाद्य पदार्थों से रक्त-मांस-मूत्र आदि कार्य होते हैं।
यदि रक्त-मांसादि कार्य अन्न पेयादि कारणों में विद्यमान हों तो सभी
खाद्य पदार्थ अभक्ष्य होंगे। अन्न में रक्तमांसादि शक्तिरूप में होते हैं
अतः दोष नहीं यह कहना भी ठीक नहीं। अन्न में रक्त-मांसादि की
कल्पना भी दोषजनक होती है - शक्तिरूप में विद्यमान होना तो दोष-
पूर्ण होगा ही। अतः बाद में होनेवाले कार्य पूर्ववर्ती कारणों में विद्यमान
नहीं होने यह मानना आवश्यक है। अतः सांख्य मत का सत्कार्यवाद

स्वयूध्यान्^१ प्रति । तस्मात् सांख्योक्तप्रकारेणापि पदार्थानां याथात्म्यानु-
पपत्तेः

रूपैः सप्तभिरेवं^२ घञ्नात्यात्मानमात्मना^३ प्रकृतिः ।
सैव च पुरुषस्यार्थं विमोक्ष^४यत्येकरूपेण ॥

(साख्यकारिका ६३)

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरक्षस्य ।
पुरुषविमोक्षनिमित्तं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम् ॥

(साख्यकारिका ५.७)

इत्यादिकं कथं शोभते ।

[८५ सांख्यसंमता मुक्तिप्रक्रिया ।]

ननु,

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।
दृष्टे सापार्था^४ चेन्नैकान्ता^५त्यन्ततोऽभावात् ॥
दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः^६ ।
तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् ॥

(साख्यकारिका १, २)

एतयोर्व्याख्या-दु खत्रयाभिघातात्-आध्यात्मिकमाधिभौतिकमाधिदैविक-

अनुचित है। इसीलिए ' सात रूपों से प्रकृति अपने आप को बद्ध करती है तथा पुरुष के लिए वह एक रूप से अपने आपको मुक्त करती है ' यह कथन तथा ' जिस तरह अचेतन दूध बछड़े की वृद्धि का कारण होता है उसी तरह अचेतन अव्यक्त (प्रकृति) पुरुष के मोक्ष के लिए प्रवृत्त होती है ' यह कथन निराधार सिद्ध होता है ।

८४. सांख्योंकी मुक्ति प्रक्रिया—अब साख्य मत की मुक्ति की प्रक्रिया का विचार करते हैं । उन का कथन है कि ' तीन प्रकार के दुःखों से पुरुष पीडित होते हैं अतः उन दुःखों को दूर करने के कारण जानने की इच्छा होती है । लौकिक कारणों से यह जिज्ञासा पूर्ण नहीं होती । क्यों कि इन से दुःख की निवृत्ति पूर्णतः या सर्वदा के लिये नहीं

१ साख्यान् । २ महान् अहंकारः पञ्चतन्मात्रा इति सप्त । ३ प्रकृतिर्व्यच्यते प्रकृति-
र्विमुच्यते । ४ सैव च प्रकृतिः पुनः आत्मना आत्मानं विमोक्षयति किमर्थं पुरुषस्यार्थम् ।
५ निराकृता । ६ नियमो न । ६ यज्ञे हिंसोक्तत्वात् ।

मिति तापत्रयम् । तत्र क्षुत्तृषामनोभूभयाद्यन्तरङ्गपीडा आध्यात्मिकम् । वातपित्तपीनसानां वैषम्याद् रसरुधिरमांसमेदोस्थिमज्जाशुक्रमूत्रपुरीषादि-
वैषम्याच्च समुद्भूतमाधिभौतिकम् । देवताधिभूतपीडा आधिदैविकम् । इत्येतत्त्रयाभिघातात् तदपघातके हेतौ जिज्ञासा भवति । ननु क्षुधादि-
निराकरणहेतूनामन्नाद्यौषधादिमन्त्रादितदपघातकहेतूनां दृष्टत्वात् सा निरर्थेति चेन्न । एकान्तात्यन्ततस्तदपघातकत्वाभावात्^१ । ननु आनुश्रविको वेदोक्तो योगादिस्तदनुष्ठाने कृष्णकर्मक्षयेण शुक्रकर्मप्राप्त्या स्वर्गप्राप्ति-
स्ततश्च दुःखत्रयाभिघातो भविष्यतीति चेन्न । अन्नौषधिमन्त्रादेरिव आनु-
श्रविकादपि एकान्तात्यन्ततोऽभावात् । आनुश्रविकस्य हिंसादियुक्तत्वे-
नाविशुद्धत्वात् तत्फलस्य क्षयातिशययुक्तत्वाच्च । तर्हि किं कर्तव्यमिति चेत् तद्विपरीतो मोक्षः श्रेयान् । स कुतः व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् । ते कीदृक्षा इत्युक्ते वक्ति—

हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम्^२ ।

सावयवं परतन्त्रं^३ व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥

(सांख्यकारिका १०)

होती । लौकिक कारणों के समान वैदिक मार्ग भी अशुद्ध है तथा श्रेष्ठ एव सर्वदा की दुःखनिवृत्ति नहीं कराना । अत व्यक्त, अव्यक्त और ज्ञ (चेतन पुरुष) इन के ज्ञान का मार्ग श्रेष्ठ है । इन में भूख, त्याग, कामवासना, भय, आदि आध्यात्मिक दुःख हैं; वान, पित्त, कफ की विषमता से रक्त-मासादि में विकार होना आधिभौतिक दुःख है, देवताओं से होनेवाले कष्ट आधिदैविक दुःख हैं—ये तीन प्रकार के दुःख हैं । अन्न, औषध, मन्त्र आदि लौकिक कारणों से ये दुःख पूर्णतः और सर्वदा के लिए दूर नहीं होते । वेद में कहे हुए योग आदि के करने से कृष्ण कर्म नष्ट होकर शुक्र कर्म प्राप्त होते हैं तथा उन से स्वर्ग प्राप्त होता है किन्तु स्वर्ग भी सर्वदा के लिए नहीं होता तथा सर्वश्रेष्ठ सुख वहा नहीं मिलता । दूसरे, वैदिक मार्ग हिंसा आदि दोषों से अशुद्ध है । अतः दुःखों से पूर्णतः रहित मुक्ति को प्राप्ति इष्ट है और वह व्यक्त, अव्यक्त तथा पुरुष के ज्ञान से होती है । उन का स्वरूप इस प्रकार है—‘ व्यक्त तत्त्व कारणों

१ अन्नादित्रयेण दुःखत्रयस्यापघातकत्वाभावात् । २ प्रकृता महान् लीन महति अहकारः अहकारे षोडशगणा लीना. इति लिंगलक्षणम् । ३ प्रकृतौ आश्रितम् ।

तत्र व्यक्तं महदादि, अव्यक्तम् प्रधानं । तथा

त्रिगुणमविवेकि^१ विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि^२ ।

व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥

(साख्यकारिका ११)

तस्माच्च विपर्यासात् सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य ।

केवल्यं माध्यस्थ्यं दृष्टृत्वमकर्तृभावश्च ॥ (साख्यकारिका १९)

तथा

अकर्ता निर्गुणः शुद्धो नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अमूर्तश्चेतनो भोक्ता ह्यात्मा कपिलशासने ॥

[उद्धृत न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ११०]

इति च । एवं प्रकृतिपुरुषयोर्भेदविज्ञानात् प्रकृतिनिवृत्तौ पुरुषस्य स्वरूप-
मात्रावस्थानलक्षणो मोक्ष इति चेन्न ।

व्यक्ताव्यक्तयोस्तदुक्तयुक्त्या असंभवस्य प्रागेव प्रमाणैः समर्थित-
त्वात् । तथा पुरुषस्यापि संसारावस्थायामिच्छाद्वेषप्रयत्नैरिष्टस्वीकाराद-
निष्टपरिहारात् कर्तृत्वमस्त्येवेति प्रागेव समर्थितम् । मुक्त्यवस्थायां तद-
भावाकर्तृत्वमस्तु^३, तत्र न विप्रतिपद्यामहे । तथा बुद्ध्यादीनामात्मगुणत्वेन

से उद्भूत, अनित्य, अव्यापक, सक्रिय, अनेक, आश्रित, गमक, परतन्त्र
तथा अवयवसहित होते हैं । अव्यक्त का स्वरूप इस के विपरीत है ।
व्यक्त तथा अव्यक्तके सामान्य स्वरूप इस प्रकार हैं-वे तीन गुणों से बने हैं,
विवेकरहित हैं, विषय हैं, सामान्य हैं, अचेतन हैं, निर्माण करते हैं । पुरुष
इन से भिन्न है । पुरुष की इस भिन्नता से उस का साक्षी, केवल एक,
माध्यस्थ, द्रष्टा तथा अकर्ता होना सिद्ध होता है । कपिल के मत में आत्मा
अकर्ता, निर्गुण, शुद्ध, नित्य, सर्वगत, निष्क्रिय, अमूर्त, चेतन तथा भोक्ता
माना है ।' इस प्रकार प्रकृति और पुरुष के भेद का ज्ञान होनेपर प्रकृति
निवृत्त होती है तथा पुरुष अपने स्वरूप में स्थित मुक्ति प्राप्त करता है ।

साख्य मत की यह सब प्रक्रिया जिस व्यक्त-अव्यक्त तत्त्ववर्णन
पर आधारित है उसका निरसन पहले ही किया है । अतः यह प्रक्रिया
भी निराधार सिद्ध होती है । इसमें आत्मा को अकर्ता कहा है यह भी
ठीक नहीं है । मुक्त अवस्था में आत्मा के इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, आदि नहीं

१ सत्त्व रजस्तमः । २ उत्पत्तिमतः । ३ इच्छाद्वेषादीनामभावः अकर्तृत्वमात्मनोऽस्तु ।

प्रागेव प्रबन्धेन समर्थितत्वादात्मनो निर्गुणत्वमप्यसिद्धमेव । तथा शुद्धत्वमप्यात्मनो मुक्तावस्थायां भवेदेव । संसारावस्थायां पुनरबलोह^१ विलिप्तसुवर्णवदात्मनः कर्मविलिप्तत्वादशुद्धत्वमेव । ननु कर्मविलेपः प्रकृतितत्त्वस्यैव न पुरुषस्येति कथं पुरुषस्याशुद्धत्वमिति चेन्न । प्रकृतितत्त्वस्यैव कर्मविलेपस्तत्फलभोगस्तत्क्षयात् मोक्षश्च यदि स्यात् तर्हि पुरुषकल्पनावैयर्थ्यप्रसंगात् ।

ननु प्रकृतितत्त्वस्याचेतनत्वाद् भोक्तृत्वं नोपपत्नीपद्यते । अपि तु इन्द्रियाण्यर्थमालोचयन्ति, इन्द्रियालोचितमर्थं मनः संकल्पयति, मनः संकल्पितमर्थं बुद्धिरध्यवस्यति, बुद्ध्यध्यवसितमर्थमहंकारोऽनुमन्यते, अहंकारानुमितार्थं पुरुषश्चेत्यते । तथा चोक्तम्—

विविक्ते^२ दृक्परिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य^३ कथ्यते ।

प्रतिविम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥

[आसुरि]

होते अतः वह अकर्ता होता है, किन्तु ससारी अवस्था में इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, इष्ट का स्वीकार, अनिष्ट का परिहार आदि होनेसे आत्मा को कर्ता मानना आवश्यक है । इसी प्रकार बुद्धि आदि आत्माके गुण हैं यह पहले स्पष्ट किया है अतः आत्मा को निर्गुण कहना उचित नहीं । आत्मा को शुद्ध कहना भी मुक्त अवस्था में ही उचित है । संसारी अवस्था में वह मलशुक्त सुवर्ण के समान कर्मरूपी मल से युक्त—अतएव अशुद्ध होता है । सांख्यों के मत में कर्मोंका लेप प्रकृति को ही माना है । किन्तु कर्मों से प्रकृति के लिप्त होने पर कर्मों का फल भी प्रकृति को ही मिलेगा तथा कर्मों के क्षय होने पर मोक्ष भी प्रकृतिको ही मिलेगा । इस से पुरुष का अस्तित्व मानना ही व्यर्थ सिद्ध होगा ।

इस पर सांख्यों का कहना है कि प्रकृति अचेतन है अतः वह भोक्ता नहीं हो सकती—पुरुष चेतन है अतः भोक्ता होता है । उनके मतानुसार इन्द्रियों से पदार्थों का आलोकन होता है, इस आलोकन से मन सकल्प करता है, मन के सकल्प पर बुद्धि निश्चय करती है, इस निश्चय को अहंकार अनुमति देता है तथा तदनंतर उस का उपयोग

इति पुरुषस्यैव भोगस्तदर्थं पुरुषः परिकल्प्यत इति चेन्न । तथा सति कृतनाशाकृताभ्यागमदोषप्रसंगात् । तत् कथम् । सदाचारदुराचाराभ्यां प्रकृतितत्त्व मेव शुक्लं कृष्णं कर्म बध्नाति, तत्फलं सुखदुःखादिकं पुरुषोऽनुभुङ्कति इति । अथ तथैवास्त्विति चेन्न । अकर्तुरपि कर्मफलभोगे मुक्तात्मनामपि तत्फलभोगप्रसंगात् । किंच । आत्मनः कर्मकर्तृत्वाभावे तत्फलभोगोऽपि न प्रसज्यते । तथा हि । वीतात्मानः न कर्मफलभोक्तारः तदकर्तृत्वात् मुक्तात्मवदिति । तस्मात् आत्मनः कर्मफलभोक्तृत्वमिच्छता तत्कर्तृत्वं तद्वद्भत्वं च अङ्गीकर्तव्यम् । तथा च आत्मनः संसारावस्थायामशुद्धत्वं सिद्धम् । तथा सर्वगतत्वाभावस्यापि प्राक् प्रमाणैः प्रतिपादितत्वादाक्रियत्वाभावोऽपि निश्चीयते । तस्मात् सांख्योक्तप्रकारेण जीवतत्त्वस्यापि याथात्म्यासंभवात् तद्विषयविज्ञानस्य मिथ्यात्वेन अज्ञानत्वात् ततः सर्वदा बन्ध एव न ततो मुक्तिः । तथा चोक्तं तेनैव

पुरुष को होता है । कहा भी है—‘जिस तरह स्वच्छ जल में चंद्र का प्रतिबिम्ब पडता है उसी तरह बुद्धि की विवेक युक्त दृष्टि होने पर इस पुरुष को उपभोग प्राप्त होता है ।’ किन्तु प्रकृति को कर्ता और पुरुष को भोक्ता मानने का यह मत योग्य नहीं । यदि सदाचार और दुराचार प्रकृति ही करती है तथा शुक्ल और कृष्णकर्म भी प्रकृति के ही होते हैं तो उन का सुखदुःख रूप फल पुरुष को कैसे मिलेगा ? यह तो कृतनाश तथा अकृताभ्यागम दोष होगा (जिस प्रकृति ने कर्म किया उसको कुछ फल नहीं मिला तथा जिस पुरुष ने कुछ कर्म किया नहीं उसे फल मिला—ये कृतनाश तथा अकृताभ्यागम दोष हैं ।) यदि कर्म न करने पर भी फल मिलता हो तो मुक्त आत्माओं को भी फल मिलेगा । मुक्त आत्माओं के समान यदि (ससारी) पुरुष भी अकर्ता है तो उसे भी कोई फल नहीं मिलना चाहिये । अतः आत्मा को भोक्ता मानना हो तो कर्ता और कर्मवद् भी मानना आवश्यक है । अतः संसारी अवस्था में आत्मा अशुद्ध सिद्ध होता है । आत्मा के सर्वगत तथा अक्रिय होने का खण्डन पहले ही किया है । अतः सांख्य मत में आत्म-तत्त्व का यथाय ज्ञान प्राप्त नहीं होता । इसलिए यह मत बन्ध का कारण है—मुक्ति का

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्तात् भवत्यधर्मेण ।

ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते घन्धः ॥

(साख्यकारिका ४४)

इति । तस्मात् सांख्यपक्षोऽपि मुमुक्षूणामुपेक्षणीय एव स्यात् ।

[८६ क्षणिकवादनिरास ।]

अथ मतम्

आकाशं द्वौ निरोधौ^१ च नित्यं त्रयमसंस्कृतम्^२ ।

संस्कृतं क्षणिकं सर्वमात्मशून्यमकर्तृकम् ॥

तथा हि । विद्युज्जलधरप्रदीपतनुकरणभुवनादीनां विनाशस्वभावत्वेन क्षणिकत्वं सिद्धमेव । अथ तेषां विनाशस्वभावत्वमसिद्धमिति चेन्न । चीताः पदार्था विनाशस्वभावाः विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वात् यद् यद् भावं प्रत्यन्यानपेक्षं तत् तत् स्वभावनियतं यथा अन्त्यकारणसामग्री^३ स्वकार्य-जनने । ननु तेषां विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वमसिद्धं वातानलाद्युपघातेन विनाशदर्शनादिति चेन्न । तदसंभवात् । तथा हि । तेन क्रियमाणो

नहीं । जैसा कि उन्हीने कहा है—‘धर्म से ऊपर की गति मिलती है । अधर्म से अधोगति होती है । ज्ञान से मुक्ति मिलती है तथा अज्ञान से बन्ध होता है ।’ अतः मोक्ष के लिए साख्य मत उपयुक्त नहीं है ।

८६. क्षणिक वादका निरास—अब बौद्धों के क्षणिकवाद का विचार करते हैं । उन के मतानुसार—‘ आकाश तथा दो निरोध (चित्त सन्तान की उत्पत्ति तथा उच्छिच्छित्ति) ये तीन तत्त्व असंस्कृत तथा नित्य हैं । बाकी सब तत्त्व संस्कृत, क्षणिक, कर्ता से रहित तथा आत्मासे रहित हैं ।’ विजली, बादल, दीपक, शरीर, इन्द्रिय, भुवन आदि स्वभावतः विनाशशील हैं अतः क्षणिक हैं । पदार्थों के विनाश-के लिए किसी दूसरे की जरूरत नहीं होती—वे स्वभाव से ही विनाशी होते हैं । अंतिम क्षण की कारण सामग्री स्वभावतः कार्य उत्पन्न करती है—उसे कार्योत्पत्ति के लिए किसी दूसरे की अपेक्षा नहीं होती उसी प्रकार पदार्थोंको विनाश के लिए दूसरे की अपेक्षा नहीं होती अतः उनका स्वभाव ही विनाश है ।

१ चित्तसन्तानोत्पत्तिलक्षणो निरोध सन्तानोच्छिच्छित्तिलक्षणो विनाश द्वितीयो निरोध । २ संस्काररहित । ३ स्थासकोशकुशुलान्तरं अन्त्यसमये घटकार्यस्य परापेक्षत्व नास्ति घटकार्यस्वरूपमेव ।

विनाशः प्रदीपादेभिन्नः अभिन्नो वा । भिन्नश्चेत् प्रदीपादेर्नित्यत्वं स्यात् । स्वस्माद् भिन्नस्य विनाशस्य तदवस्थत्वात् । अभिन्नस्य करणे^१ प्रदीपादिरेव कृतः स्यात् । तस्य पूर्वमेव सिद्धत्वाद् वाताद्युपघातेन करणं व्यर्थमेव स्यात् । तस्मात् प्रदीपादिपदार्थानां विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वसिद्धिः । विनाशस्वभावत्वसिद्धिः ततश्च विवादाध्यासितानां क्षणिकत्वसिद्धिरिति वैभाषिकः^२ ।

ननु तथा दृष्टान्तावष्टमेन व्योमादीनामपि क्षणिकत्वं सेत्स्यति । तथा हि । यत् सत् तत् क्षणिकं यथा प्रदीपः, सन्तश्चामी व्योमादय इति^३ । अथ निरोधानां सत्त्वाभावाद् भागासिद्धो हेत्वाभास इति चेन्न । तेषामप्यर्थक्रियाकारित्वेन सत्त्वसंभवात् । तथा चोक्तम्

यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत् ।

अन्यत् संवृति^४ सत् प्रोक्ते ते स्वसामान्यलक्षणे ॥

[उद्धृत-न्यायकुमुदचन्द्र पृ ३८२]

(दीपक के) नाश में हवा कारण है अथवा (वस्त्र के नाश में) अग्नि कारण है आदि कहना ठीक नहीं । यहा प्रश्न होना है कि हवा (या अग्नि) जिसका नाश करती है वह दीपक उस नाश से भिन्न है या अभिन्न है ? यदि दीपक नाश से भिन्न हो तो वह नित्य सिद्ध होगा । यदि वह नाश से अभिन्न है तो ' दीपक का नाश किया ' का अर्थ ' दीपक किया ' यही होगा । अतः दोनों पक्षों में हवा ने दीपक का नाश किया यह कहना सम्भव नहीं । दीपक का स्वभाव ही विनाश है—उस में किसी दूसरे कारण की अपेक्षा नहीं है । दीपक के समान सभी पदार्थ क्षणिक सिद्ध होते हैं । यहा तक वैभाषिक संप्रदाय के बौद्धों का मत प्रस्तुत किया है ।

सौत्रान्तिक बौद्धों का कथन इम से बढकर है । वे कहते हैं कि जो सत् है वह क्षणिक होता है । अतः दीपक आदि के समान आकाश आदि भी क्षणिक हैं । दो निरोध सत् नहीं हैं अतः क्षणिक नहीं हैं यह कहना भी ठीक नहीं । ये निरोध भी सत् हैं क्योंकि वे अर्थक्रिया करते हैं । कहा भी है—' जो अर्थक्रिया करता है उसे परमार्थ सत् कहते हैं—बाकी सब संवृति सत् (काल्पनिक) है ।'

१ प्रदीपादेरभिन्नस्य विनाशस्य करणे । २ बौद्धभेदः । ३ व्योमादयः क्षणिकाः सत्त्वात् । ४ कल्पना ।

इति सौत्रान्तिक प्रत्यवोचत् । तावुभावप्यमाणिकौ स्याताम् । तथा हि ।

यदप्यवादीद् वैभाषिकः पदार्थानां विनाशस्वभावसमर्थनार्थं-वोताः पदार्थाः विनाशस्वभावाः विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वात्, यद् यद् भावं प्रत्यन्यानपेक्षं तत् तत् स्वभावनियतं, यथा अन्त्या कारणसामग्री स्वकार्य-जनने इति-तदप्यसमञ्जसम् । विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षित्वादिति हेतोर-सिद्धत्वात् । कुतः । वाताद्युपघातेन प्रदीपादेर्विनष्टत्वदर्शनात् । एवं च तेन क्रियमाणो विनाशः प्रदीपादेर्भिन्नः अभिन्नो वा क्रियत इत्याद्ययुक्तम् । प्रदीपादेर्भिन्नस्थाभिन्नस्य वा विनाशस्थानङ्गीकारात् । कुतः । वाताद्युप-घातेन प्रदीपादिः स्वयमेव विनष्टो लुप्त इत्युक्तत्वात् । स्वतोविनाशपक्षेऽपि भिन्नाभिन्नविकल्पयोः समानत्वेन स्वव्याघातित्वाच्च । किं च । भावानां विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षित्वनियमे सौगतानामविद्यातृष्णाविनाशलक्षणो^१ मोक्षः सन्तानोच्छित्तिलक्षणो^२ वा मोक्षो नाष्टाङ्गहेतुको^३ भवेत् । दृष्टान्तस्य साध्यसाधनोभयविकलत्वं च । कुतः अन्त्यकारणसामग्र्यां स्वकार्य-

बौद्धों का यह सब कथन अप्रमाण है । दीपक आदिका नाश हवा आदि से होता है । अतः उसे स्वभावतः विनाशी कहना ठीक नहीं । दीपक विनाश से भिन्न है या अभिन्न है ये दो पक्ष प्रस्तुत करना भी व्यर्थ है— दीपक ही जब विनष्ट या लुप्त हो जाता है तब उस के भिन्नत्व अभिन्नत्व की चर्चा कैसे सम्भव है? दूसरे, स्वभाव से दीपक का विनाश मानने में भी दीपक विनाश से भिन्न है या अभिन्न है आदि आपत्ति उठाई जा सकती है । तब तो दीपक का विनाश होता है यह कहना ही सम्भव नहीं होगा । अतः ये पक्ष प्रस्तुत करना व्यर्थ है । व्यावहारिक दृष्टि से भी विनाश को स्वतः स्वाभाविक मानना उचित नहीं । अविद्या तथा तृष्णाके नाश को अथवा चित्त-सन्तान के उच्छेद को बौद्ध मोक्ष मानते हैं । यदि सभी नाश स्वभावतः होते हैं तो यह मोक्ष भी स्वभावतः होगा— सम्यक् दृष्टि आदि आठ अर्गों को मोक्ष का कारण कहना व्यर्थ होगा । इस अनुमान में जो दृष्टान्त दिया है वह भी उपयुक्त नहीं है— अन्तिम क्षण की कारण सामग्री कार्य को स्वभावतः उत्पन्न करती है यह

१ जीवन्मुक्तिः । २ परममुक्तिः । ३ अष्टाङ्गानि सम्यक्त्वं सज्ञा संज्ञी धाक्कायक-
मान्तर्व्यायामाजीवस्थितिसमाधिलक्षणानि । उत्तरेण व्याख्यान करिष्यति ।

जननस्वभावत्वं स्वकार्यजननं प्रत्यन्यानपेक्षत्वमेवोभयवादिसंप्रतिपन्नत्वेन विवक्षितम्, न तु विनाशस्वभावत्वं विनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वं वा । तत्र द्वयोर्विप्रतिपत्तिसद्भावात् । तस्माद् भावानां विनाशस्वभावत्वासिद्धेर्न क्षणिकत्वसिद्धिः वैभाषिकस्य ।

यदपि क्षणिकत्वसमर्थनार्थं सौत्रान्तिकः प्रत्यपीपदत्-यत् सत् तत् क्षणिकं यथा प्रदीपादि. सन्तश्चामी व्योमादय इति तद्युक्तम् । हेतोः स्वरूपासिद्धत्वात् । कुत. क्षणिकपदार्थेषु सत्त्वस्यानुपपत्ते तत् कथमिति चेत् यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसदिति स्वयमेवाभिधानात् । क्षणिकेषु क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियाकारित्वासंभवात् । तथा हि । क्षणिकस्य तावत् क्रमेणार्थक्रियाकारित्वं नोपपत्तीपद्यते । देशकालक्रमयोस्तत्रासंभवात् । कुतः

यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव स ।

न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ॥

इति स्वयमेवाभिधानात् । तथा क्षणिकस्य यौगपद्येनापि अर्थक्रिया न जाघटीति । एकस्मिन् समये उत्तरोत्तरानन्तसमयेषु क्रियमाणार्थक्रियाणां

कथन तो ठीक है किन्तु इस से विनाश भी स्वभावत होता है यह सिद्ध नहीं होता । कार्य उत्पन्न करना और विनाश होना ये अलग बातें हैं अतः एक से दूसरे की सिद्धि नहीं होती ।

जो सत् है वह क्षणिक होता है यह सौत्रान्तिकों का कथन भी उचित नहीं है । बौद्धों ने उन्हीं को सत् माना है जो अर्थक्रिया कर सकते हैं, क्षणिक पदार्थ अर्थक्रिया नहीं कर सकते, अतः क्षणिक पदार्थों को सत् कहना योग्य नहीं । क्षणिक पदार्थों में अर्थक्रिया क्रम से और एकसाथ-दोनों प्रकारों से सम्भव नहीं है । जो पदार्थ क्षणिक है उन में देश अथवा काल का कोई क्रम नहीं हो सकता अतः वे क्रम से अर्थक्रिया नहीं कर सकते । जैसा कि बौद्धों ने ही कहा है-‘ जो जहा और जिस समय है वह वहीं और उसी समय होता है-पदार्थ देश या काल में व्यापक नहीं होते ।’ कोई क्षणिक पदार्थ एकसाथ (एक ही क्षण में) भी सब अर्थक्रिया नहीं कर सकता । उत्तरवर्ती अनन्त समयों की अर्थ-

१ विनाश-स्वभावत्वविनाशं प्रत्यन्यानपेक्षत्वयो । २ पदार्थाः सर्वे क्षणिका. सत्त्वात् ।

कर्तुमशक्यत्वात् । शक्यत्वे वा द्वितीयादिसमयेषु अर्थक्रियाभावेनासत्त्व-
प्रसंगाच्च । तस्यासत्त्वे तत्पूर्वक्षणिकस्याप्यर्थक्रियाभावेनासत्त्वं तस्यासत्त्वे
तत्पूर्वक्षणिकस्याप्येवमसत्त्वमिति सर्वशून्यतापातात् क्षणिकत्व कौत-
स्कुतम् । ननु एकस्मिन् समये कतिपयार्थक्रिया करोति^१ अनन्तरसमये
अपरार्थक्रियाः करोति तदनन्तरसमयेऽप्यपरार्थक्रियाः करोति तेनैवं
पदार्थक्रियाकारित्वमिति चेन्न । एवं सत्यक्षणिकत्वप्रसंगात्^२ यो यदैव
तदैव स इत्यागमबाधितत्वाच्च ।

किं च । क्षणिक वस्तु स्वोत्पत्तिसमये कार्यं जनयत्यनन्तरसमये
वा । न द्वितीय , स्वोत्पत्तिसमय एकः कार्यजननसमय एक इति क्षणद्वया-
वस्थायित्वेनाक्षणिकत्वप्रसंगात् । नापि प्रथम । स्वोत्पत्तिसमये कार्य-
जनकत्वे तत् कारणस्यापि स्वोत्पत्तिसमये स्वकार्यजनकत्वं तत् कारण-
स्यापि स्वोत्पत्तिसमये स्वकार्यजनकत्वमिति सकलकार्याणामनादित एव

क्रिया वह पूर्ववर्ती एक समय में नहीं कर सकता । यदि करे तो बाद के
समयों में कोई अर्थक्रिया अवशिष्ट नहीं रहेगी । इस तरह अर्थक्रियारहित
होने से क्षणिक पदार्थ शून्यवत् सिद्ध होते हैं फिर यह पदार्थ क्षणिक हैं
यह कहना भी कैसे सम्भव है ? क्षणिक पदार्थ एक समय में कुछ अर्थ-
क्रिया करते हैं, दूसरे समय में दूसरी अर्थक्रिया करते हैं, तीसरे समय में
तीसरी अर्थक्रिया करते हैं यह कहना भी सम्भव नहीं—इस से तो एक
पदार्थ का एक से अधिक समयों में अस्तित्व सिद्ध होता है अतः पदार्थों
को क्षणिक कहना सम्भव नहीं होगा ।

प्रकारान्तर से भी इस का विचार करते हैं । क्षणिक पदार्थ जिस
क्षण में उत्पन्न होता है उसी क्षण में अपने कार्यको उत्पन्न करता है या
उस से दूसरे क्षण में उत्पन्न करता है ? यदि दूसरे क्षण में करता हो तो
उत्पत्ति का क्षण और कार्य उत्पन्न करने का क्षण—इस तरह दो क्षणों में
इस पदार्थ का अस्तित्व सिद्ध होता है—तब पदार्थ को क्षणिक कहना
सम्भव नहीं । यदि पदार्थ की उत्पत्ति का और उसके कार्य की उत्पत्ति

१ क्षणिक कर्तृभूतम् । २ क्षणिक कर्तृभूतम् एकस्मिन् समये कतिपयपदार्थक्रियाः
करोति अनन्तरसमये तदैव क्षणिक कतिपयपदार्थक्रिया करोति इति अक्षणिक तावत् कालं
स्थितिं करोति अतः ।

एकस्मिन् समये समुत्पत्तिप्रसंगात्। तथा च तदनन्तरसकलसमयेषु अर्थ-
क्रियाशून्यत्वेनासत्त्वप्रसंगात्। तस्मात् क्षणिकपदार्थं क्रमयोगपद्याभ्यामर्थ-
क्रियाकारित्वासंभवेन सत्त्वासंभवात् हेतोः^१ स्वरूपासिद्धत्वं समर्थितम्।

[८७ प्रत्यभिज्ञाप्रामाण्यम् ।]

तस्माद् दीपादयो वीता. पदार्था अक्षणिकाः स पवाहं स पवाय-
मिति प्रत्यभिज्ञाविषयत्वात्। यः क्षणिक स प्रत्यभिज्ञाविषयो न भवति
यथा प्रदीपशिखानिर्गता धूमः, तथा चायं तस्मात् तथेति प्रतिपद्यन्सिद्धेः।
ननु प्रत्यभिज्ञानस्य प्रामाण्याभावात् न ततोऽक्षणिकत्वसिद्धिरिति चेन्न।
वीत प्रत्यभिज्ञानं प्रमाणमेव अवाधितविषयत्वात् निर्दुष्टप्रत्यक्षवदिति तस्य
प्रामाण्यसिद्धेः। अथ प्रत्यभिज्ञानस्यावाधितविषयत्वमसिद्धमिति चेन्न।
तद्विषयस्य वाधकासंभवात्। न तावत् सविकल्पकं प्रत्यक्षं वाधकं तस्य
स्थिरार्थग्राहकत्वेन साधकत्वात्। नापि निर्विकल्पक प्रत्यक्षं वाधकं
तस्यैवाभावात्। भावे वा^२ तस्य स्थिरार्थवार्तानभिगतत्वेन वाधकत्वानु-

का क्षण एकही हो तो सब कार्य अपने कारण के ही समय हो जायेंगे—
कारण का समय और कार्य का समय भिन्न नहीं रहेगा। अत एकही
समय सब कार्य हो जाने पर बाकी समयों में कोई कार्य नहीं होगा—सब
शून्य होगा। अतः क्षणिक पदार्थों में कार्यकारण सम्बन्ध भी सम्भव नहीं
है। अत जो सत् हैं वे क्षणिक हैं यह कथन अयोग्य है।

८७. प्रत्यभिज्ञा प्रामाण्य—मैं वही हूँ, ये पदार्थ वही हैं—इस
प्रकार प्रत्यभिज्ञान से भी दीपादि पदार्थों का एक से अधिक क्षणों में
अस्तित्व सिद्ध होता है। जो पदार्थ एक क्षण में नष्ट हो जाता है उसे
वाद में 'यह वही है' इस प्रकार पहचानना सम्भव नहीं। बौद्ध प्रत्यभि-
ज्ञान को प्रमाण नहीं मानते किन्तु उन का यह मत उचित नहीं है।
प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है क्यों कि उस का विषय निर्दोष प्रत्यक्ष के समान
अवाधित होता है— जो ज्ञान वाधित नहीं होता उसे अवश्य ही प्रमाण
मानना चाहिये। प्रत्यभिज्ञान में सविकल्पक प्रत्यक्ष वाधक नहीं हो सकता—
सविकल्पक प्रत्यक्ष से स्थिर पदार्थों का ज्ञान होता है अतः वह प्रत्यभि-

१ सत्त्वात् इति हेतोः। २ अयं पदार्थः प्रत्यभिज्ञानविषयः तस्मात् तथेति
अक्षणिकः। ३ निर्विकल्पकस्य भावे।

पपत्तेः। नाप्यनुमानं बाधकं क्षणिकत्वप्रसाधकानुमानानां प्रागेव निराकृत-
त्वात् । नागमोऽपि बाधकः। उभयाभिमततथाविधागमाभावात्^१ । सौगत-
मते प्रत्यक्षानुमानाभ्यामन्यप्रमाणाभावाच्च । तस्मात् प्रकृतप्रत्यभिज्ञानस्य
बाधकाभावात् प्रामाण्यसिद्धेस्ततो विमतानामात्मादिपदार्थानामक्षणिक-
त्वसिद्धिर्भवेदेव ।

तथा आत्मनोऽक्षणिकाः दत्तनिक्षेपादिग्राहकत्वात् व्यतिरेके प्रदीप-
शिलानिर्गतधूमवत् । यदि क्षणिकत्वं न दातुर्निक्षेपकस्य वा तदानीं
विनष्टत्वे तत्पदार्थं स्मृत्वा पुनरनुगृह्णीयात् । ननु संस्कारसद्भावात्
तद्वशेन ग्रहणं भविष्यतीति चेन्न । तस्यापि क्षणिकत्वेन तदानीं विनष्ट-
त्वात् । अथ उत्तरोत्तरसंस्कारोत्पत्ते सद्भावात् तद्वशेन पुनस्तद्ग्रहणं
भविष्यतीति चेन्न । तेषां तद्वस्तुवार्तानभिज्ञत्वात् । तथा दत्तनिक्षिप्त-
पदार्थाः अक्षणिका स्मृत्वा पुनर्प्राह्यत्वात् व्यतिरेके चपलादिवदिति च ।^२

तथा आत्मनः अक्षणिका भूयो दर्शनात् गृहीतव्याप्तेः स्मारकत्वात्

ज्ञान का साधक ही होगा । निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से भी बाधा सम्भव नहीं ।
एक तो निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का अस्तित्व ही नहीं होता (यह आगे सिद्ध
करेंगे), हुआ भी तो स्थिर पदार्थ उस के विषय नहीं होते अतः उस
विषय में वह बाधक नहीं हो सकता । क्षणिकत्व के समर्थक अनुमानों का
अभी खण्डन किया है । अतः अनुमान भी प्रत्यभिज्ञान में बाधक नहीं हो
सकता । आगम भी बाधक नहीं हो सकता क्यों कि एक तो जैन और
बौद्ध दोनों को मान्य आगम ही नहीं है, दूसरे, बौद्धों के मत से प्रत्यक्ष
और अनुमान ये दो ही प्रमाण हैं । अतः प्रत्यभिज्ञान का कोई बाधक
प्रमाण न होने से उसे भी प्रमाण मानना चाहिए । प्रत्यभिज्ञान प्रमाण से
आत्मा आदि पदार्थ स्थिर ही सिद्ध होते हैं—क्षणिक नहीं ।

यदि पदार्थ दीपक के धुएँ जैसे क्षणिक हों तो किसी के पास
धन धरोहर रखना और उसे वापस लेना आदि व्यवहार नहीं हो सकेंगे ।
धन रखते समय जो व्यक्ति है वह यदि उसी समय नष्ट होता है तो धन
चापस कौन लेगा ? धन रखने का संस्कार बना रहता है अतः वापस
लेनेकी सम्भावना है यह कथन भी उचित नहीं । सब पदार्थ यदि क्षणिक

१ बौद्धमते आगमाभाव जैनमते प्रत्यभिज्ञाबाधको न ।

व्यतिरेके चपलादिवत् । तेषां क्षणिकत्वेन तदानीं विनाशे अन्वयव्यतिरेकयोर्भूयो दर्शनात् साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणं नोपपद्यते । व्याप्तिग्रहणेऽपि गृहीतव्याप्तिकस्य तदानीं विनष्टत्वात् तत्स्मरणं न जाघट्यते तत्स्मृतावपि स्मारकस्य तदानीं विनष्टत्वात् तदनुमानं न जाघटीति । अनुमितावपि अनुमातुस्तदानीं विनष्टत्वादिष्टानिष्टसाधनत्वं ज्ञात्वा तत्र प्रवृत्तिनिवृत्तिव्यवहारप्रवर्तकत्वं नोपपनीपद्यते । ननु आत्मनः क्षणिकत्वेऽपि संस्कारसद्भावात् तद्वशेन भूयोदर्शनादिकं भविष्यतीति चेन्न । संस्कारस्यापि क्षणिकत्वेन तदानीं विनष्टत्वात् । ननु सदृशापरापरसंस्कारोत्पत्तेर्भूयोदर्शनादिकं सर्वं भविष्यतीति चेन्न । उत्तरोत्तरोत्पन्नसंस्काराणां प्राक्तनतद्वातानभिज्ञातत्वात् । तत्कथमिति चेत् प्रपितामहेन भूयोदर्शनं पितामहेन व्याप्तिग्रहणं पित्रा व्याप्तिस्मरणं पुत्रेणानुमानं पौत्रेणेष्टसाधन-

हैं तो संस्कार भी क्षणिक होगा अतः वह भी धन रखनेवाले के समान नष्ट ही होगा । एक संस्कार नष्ट होने पर दूसरा उत्पन्न होता है । अतः बाद के संस्कार द्वारा धन वापस लेना सम्भव है यह कथन भी उचित नहीं । बादका संस्कार उत्पन्न हुवा भी तो उसे पहले के संस्कार का ज्ञान नहीं होगा अतः वह धन वापस लेने में समर्थ नहीं होगा । जो वस्तु धरोहर रखी जाती है वही वापस ली जाती है इस से भी वस्तु का क्षणिक न होना सिद्ध होता है ।

आत्मा यदि विजली जैसे क्षणिक हों तो उन्हें व्याप्ति का ज्ञान या स्मरण सम्भव नहीं होगा—यह हो तो वह होता है ऐसे सम्बन्ध को बार बार देखने से व्याप्ति का ज्ञान होता है, जो आत्मा एक ही क्षण विद्यमान रहता है उसे ऐसे सम्बन्ध को बार बार देखना या स्मरण रखना सम्भव नहीं है । जिसे व्याप्ति का ही ज्ञान या स्मरण नहीं है वह अनुमान कैसे कर सकेगा ? अनुमान करनेवाला यदि एक ही क्षण में नष्ट होता है तो उस अनुमान पर आधारित इष्ट की प्राप्ति या अनिष्ट के परिहार में कौन प्रवृत्त होगा ? संस्कारों की परंपरा से यह सब सम्भव है ऐसा बौद्ध कहते हैं किंतु उत्तरवर्ती संस्कार को पूर्ववर्ती संस्कार का ज्ञान नहीं होता अतः ऐसा सम्भव नहीं है । इसी का स्थूल उदाहरण देते हैं—परदादा किसी सम्बन्ध को बारबार देखे, दादा उस की व्याप्ति जाने, पिता उस व्याप्ति का स्मरण

ज्ञानं प्रपौत्रेण तत्र प्रवर्तनमित्यादिवत् चित्क्षणानां संस्कारक्षणानामप्य-
न्योन्यप्रमितार्थापरिज्ञानात् कथं तत् सर्वं भूयोदर्शनादिकमेकानुसंधान-
गोचरत्वेन जाघटयते। तस्मादात्मानोऽक्षणिकाः भूयोदर्शनाद् व्याप्ति-
ग्रहणस्मरणानुमानप्रवर्तनादिष्वनुसंधातृत्वात् व्यतिरेके^१ चपलादि
दित्यात्मादीनामक्षणिकत्वसिद्धिः।

[८८. पञ्चस्कन्धविचार ।]

अथ मतम्-रूपवेदनाविज्ञानसंज्ञासंस्कारा इति पञ्च स्कन्धाः
संचितालम्बनाः पञ्चविज्ञानकायाः पञ्चेन्द्रियज्ञानानि। तत्र रूपरसगन्ध-
स्पर्शपरमाणव सजातीयविजातीयव्यावृत्ताः परस्परमसंबन्धाः रूप-
स्कन्धाः तेषामसंबन्धत्वं कुत इति चेत्

एकदेशेन संबन्धे परमाणोः षडंशता।

सर्वात्मनाभिसंबन्धे पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥

इति वचनात्। अत एवावयविविद्रव्यमपि न जाघटयते। तथा हि। यदग्रहे

रखे, पुत्र उस व्याप्ति से अनुमान करे, पोता उस से इष्ट के साधन को
जाने और पडपोता अनुसार प्रवृत्ति करे—क्या यह सम्भव है ? यदि पिता
और पुत्र के समान आत्मा के दो क्षणों में भी भिन्नता हो तो उपर्युक्त
उदाहरण के समान किसी आत्मा के लिए अनुमान का प्रयोग सम्भव नहीं
होगा। अत अनुमान के अस्तित्व से ही आत्मा का क्षणिक न होना
सिद्ध होता है।

८८. पञ्च स्कन्धोका विचार—बौद्ध मत में रूप, वेदना,
विज्ञान, संज्ञा तथा संस्कार ये पांच स्कन्ध माने हैं। रूप, रस, गन्ध तथा
स्पर्श के परमाणु रूपस्कन्ध हैं, ये परस्पर सम्बन्ध रहित होते हैं—सजा-
तीय या विजातीय परमाणु परस्पर सम्बद्ध नहीं होते। उन में सम्बन्ध न
मानने का कारण यह है कि— 'यदि दो परमाणु एक भाग में सम्बन्ध
होते हैं तो परमाणु के भी छह भाग मानने पड़ेंगे तथा यदि परमाणु पूर्ण
रूप से सम्बद्ध होते हैं तो दोनों का एकत्रिन पिण्ड भी एक परमाणु
जितना ही होगा।' अतः सब परमाणु सम्बन्ध रहित हैं। इसी लिए

१ ये अक्षणिका न भवन्ति ते भूयोदर्शनाद् व्याप्तिग्रहणस्मरणानुमानप्रवर्तनादि-
ष्वनुसंधातारो न भवन्ति।

यन्न गृह्यते तत् ततो नार्थान्तरम्, यथा वृक्षाग्रहे अगृह्यमाणं वनम्^१, न गृह्यते च तन्त्वग्रहे पटः तस्मात् ततो नार्थान्तरमिति^२ । तथा यद् दृश्यं सन्नोपलभ्यते^३ तन्नास्त्येव यथा खरविषाणम् । दृश्यः सन्नोपलभ्यते च अवयवीति^४ च । तथा सुखदुःखादयो वेदनास्कन्धाः । सविकल्पकनिर्विकल्पकज्ञानानि विज्ञानस्कन्धाः ।

जातिक्रियागुणद्रव्यसंज्ञा. पञ्चैव कल्पनाः ।

अश्वो याति सितो घण्टी कत्तालाख्यो यथा क्रमात् ॥

इत्येतत्कल्पनासहितं सविकल्पकं तद्रहितं निर्विकल्पकमिति । तथा वृक्षादिनामानि संज्ञास्कन्धाः । ज्ञानपुण्यपापवासना संस्कारस्कन्धा इति ।

अत्र प्रतिविधीयते । यत् तावदुक्तं रूपरसगन्धस्पर्शपरमाणवः सजातीयविजातीयव्यावृत्ताः परस्परमसंबद्धा इति तत्र सजातीयव्यावृत्ता इत्ययुक्तम् । तेषां सदात्मना व्यावृत्तत्वे असत्त्वप्रसंगात् । द्रव्यात्मना व्यावृत्तत्वे अद्रव्यत्वं रूपाद्यात्मना व्यावृत्तत्वे अरूपादित्वप्रसंगाच्च । तस्माद्

बौद्धमत में अवयवी द्रव्य का अस्तित्व नहीं माना है । उनका कथन है कि यदि एक वस्तु का ज्ञान दूसरे के ज्ञान के बिना न होता हो तो वे दो वस्तुएं अलग नहीं होतीं—वृक्षों को जाने बिना वन का ज्ञान नहीं होता अतः वन वृक्षों से भिन्न नहीं, इसी प्रकार वस्त्र तन्तुओं से भिन्न नहीं । अतः अवयवी का अवयवों से भिन्न अस्तित्व नहीं है । यदि अवयवी का अस्तित्व होता तो वह दिखाई देता । गधे का सींग दिखाई नहीं देता उसी प्रकार अवयवी भी दिखाई नहीं देता अतः दोनों का अस्तित्व नहीं है । यहा तक रूप स्कन्ध का वर्णन किया । सुख, दुःख आदि को वेदना स्कन्ध कहते हैं । सविकल्पक तथा निर्विकल्पक ज्ञान को विज्ञान स्कन्ध कहते हैं । जाति, क्रिया, गुण, द्रव्य, तथा संज्ञा ये पांच कल्पनाएं हैं— उदाहरणार्थ, घोडा जाता है, सफेद घण्टा बाधे हुए, कत्ताल नाम का— ये कल्पनाएं हैं । इन से युक्त ज्ञान को सविकल्पक कहते हैं तथा इन से रहित ज्ञान निर्विकल्पक होता है । वृक्ष आदि नामों को संज्ञा

१ अत एव वृक्षा एव न वनम् अवयवि । २ तन्त्व एव अवयवरूपाः न पट अवयवी वर्तते । ३ यत् अवलोक्यमानं न दृश्यते तन्नास्ति यथा खरविषाणम् । ४ पटघटवनादि । ५ सजातीयानां रूपरसादीनां ।

विजातीयव्यावृत्ता अपि^१ सजातीयव्यावृत्ता न भवन्ति इत्यङ्गीकर्तव्यम् । तथा परस्परसंबन्धा इत्ययुक्तम् । जघन्यगुणपरमाणून् विहाय अन्येषां परस्परसंबन्धसंभवात् । कुतः संबन्धयोग्यस्निग्धरूक्षगुणसद्भावात्^२ । तदपि कुतो ज्ञायते इति चेत् वीताः परमाणवः स्निग्धरूक्षगुणवन्तः पुद्गलत्वात् नवनीताञ्जनादिवदिति प्रमाणादिति ब्रूमः । ननु तथापि षट्केन^३ युगपद् योगात् परमाणो षडंशता । षण्णां समानदेशत्वे पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥

(विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः १२)

इति दूषणद्वयं नापाक्रामतीति चेन्न । परमाणूनां परस्परमेकदेशेन संबन्धेङ्गीक्रियमाणे कस्यापि दोषस्यावकाशासंभवात् । अथ एकदेशेन संबन्धे परमाणोः षडंशतापत्तिरिति चेत् षडंशतापत्तिरिति कोऽर्थः ।

स्कन्ध कहते हैं । ज्ञान, पुण्य, पाप आदि की वासना को संस्कार स्कन्ध कहते हैं ।

अब बौद्धों के इस स्कन्ध कल्पना का क्रमशः विचार करते हैं । रूप आदि परमाणु परस्पर विलकुल अलग हैं यह बौद्धों का कथन ठीक नहीं । सब परमाणु सत् हैं यह उन में समानता है— यदि वे सब सत् न हों तो विद्यमान ही नहीं रहेंगे । इसी प्रकार वे सब द्रव्य हैं—अद्रव्य नहीं हैं । सब रूप परमाणुओं में रूपात्मक होना समान है । अतः परमाणु विजातीय परमाणुओं से अलग होने पर भी सजातीय परमाणुओं से समानता भी रखते हैं यह मानना चाहिए । परमाणु सम्बन्धरहित होते हैं यह कथन भी अयुक्त है । सिर्फ जघन्यगुण परमाणु ही सम्बन्ध रहित होते हैं । बाकी परमाणुओं में स्निग्ध तथा रूक्ष गुणों का अस्तित्व है अतः वे परस्पर सम्बद्ध होते हैं । पुद्गल परमाणुओं में स्निग्धता तथा रूक्षता होती है यह मक्खन, काजल आदि के उदाहरणों से स्पष्ट है । परमाणुओं में सम्बन्ध न मानने का कारण बौद्धों ने यह दिया है—‘छह परमाणुओं का सम्बन्ध एक साथ होता हो तो प्रत्येक परमाणु के छह भाग मानने पड़ेंगे । तथा छहों का एक ही प्रदेश मानने पर सब का पिण्ड

१ परणामव । २ परणामवश्च परमाणूना स्निग्धरूक्षगुणाश्च तेषा सद्भावात् ।
३ परमाणूना षट्केन.

पडवयवापत्तिः पञ्चविभागापत्तिर्वा । पडवयवापत्तिश्चेन् तद्वयवा' ण्व
परस्परं संबन्धपरमाणव इति तेषां संबन्धमिति । अथ तेषामप्येकदेशेन
संबन्धे प्रत्येकं पडवयवापत्तिर्गिति चेन् तर्हि तद्वयवा ण्व परमाणव इति
तेषां परस्पर संबन्धमिति । इत्यादिक्रमेण अवयवेत्तारख्यानानामेव
परमाणुत्वं तेषामेकदेशेन संबन्धेऽपि न पडवयवापत्तिः । ततोऽपि सूक्ष्मा-
घयवानामनभवात् । अथ पडवयवापत्तिरिति पञ्चविभागापत्तिरिति चेन्न ।
अविभागीपरमाणोरपि पूर्वपश्चिमदक्षिणान्तर्ध्यात्रोद्विग्भागस्य विरोधा-
भावात् । तस्मादवयवेत्तारख्याविभागिनूक्ष्मपरमाणुना परस्परं संबन्धेऽपि
न कश्चिद् दोष इति नमर्थितं भवति । 'प्राणां समानदेशान्' नोपपन्न
रूपस्याभिरप्यग्रं निषेत्स्यत इत्यत्रोपरम्यते ।

तथा च परमाणुनां परस्परसंबन्धमनभवात्तद्वयववि द्रव्यमपि मृत्तेन
जाघटयते । तत्र यदप्यप्राणीन्-यदग्रदे यत्र मृत्पत्ते तन् ततो नार्थान्तर
यथा वृक्षाग्रदे अमृत्पमाणं वने न मृत्पत्ते च तन्त्वग्रदे पटः तन्मात् ततो

एक परमाणु तिनना ही होगा ।' किन्तु यह दृग्ण ठीक नहीं है । पर-
माणुओं का परस्पर एक भाग में सम्बन्ध मानने में कोई दोष नहीं आता ।
परमाणु के छह अवयव माने तो परस्पर सम्बन्ध छह अवयवों का-परमाणुओं
का-पिण्ड सिद्ध होता ही है । फिर उन अवयवों के भी सम्बन्ध के लिए
छह भाग मानने अवश्य होंगे-यह आपत्ति हो सकती है । किन्तु परमाणु
वे ही होते हैं जिन के अवयव नहीं होते-वे अण्ड होते हैं । अण्ड
होने पर भी एक परमाणु के पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊपर तथा नीचे
की सतहें होना सम्भव है-उन में से एक मतह का दूसरे परमाणु की
एक मतह से सम्बन्ध होने में कोई विरोध नहीं है । अतः परमाणु निर-
वयव हैं इसलिए सम्बन्धरहित हैं इस कथन में कोई सार नहीं है । छह
अणुओं का एकही प्रदेश नहीं होता यह हम भी आगे स्पष्ट करेंगे ।

परमाणुओं के सम्बन्ध सहित होने से अवयवी द्रव्यों का अस्तित्व
मानना भी आवश्यक है । इस के विरोध में यह अनुमान दिया है कि
वस्त्र तन्तुओं से भिन्न नहीं क्यों कि तन्तुओं के ज्ञान के बिना वस्त्र का

१ ते परमाणव च ते अवयवाश्च तद्वयवा । २ तर्हि कि स्रग्ध एव । ३ पट्ट
दिष्ट स्थितानामणूना मध्यस्थिते अणौ अधीनत्व समानदेशत्वम् ।

नाथान्तरमिति—तदसत् । तत्र पक्षे हेतुप्रयोगे पटो धर्मा तन्तुभ्यो नार्थान्तरं तन्त्वग्रहे अगृह्यमाणत्वादित्युक्तं भवति । तथा च धर्मा प्रमाणप्रतिपन्नो न वा । प्रथमपक्षे कालात्ययापदिष्टो हेत्वाभासः । कुतः पक्षस्य धर्मि-
ग्राहकप्रमाणवाधितत्वात् । द्वितीयपक्षे आश्रयासिद्धो हेत्वाभासः । धर्मिणः प्रमाणप्रतिपन्नत्वाभावात् । दृष्टान्तस्य^१ साध्यसाधनोभयविकलत्वं च । कुतः तन्तुभ्यो नार्थान्तरमिति साध्यस्य तन्त्वग्रहे अगृह्यमाणत्वादिति साधनस्य वा दृष्टान्तत्वेनोपात्ते वने असंभवात् । तथा यदप्यन्यद्भ्यधायि-
यद् दृश्यं सन्नोपलभ्यते तन्नास्त्येव यथा खरविषाणं दृश्यः सन्नोपलभ्यते च अवयवीति—तत्रापि पक्षे हेतुप्रयोगे अवयवी धर्मा नास्तीति साध्यो धर्मः दृश्यत्वे सत्यनुपलभ्यत्वादित्युक्तं स्यात् । तथा च धर्मिणः प्रमाण-
प्रतिपन्नत्वे पक्षस्य धर्मिग्राहकप्रमाणवाधितत्वात् कालात्ययापदिष्टो हेत्वा-
भासः स्यात् । खरविषाणवदित्यत्रापि अत्यन्ताभावः खरमस्तकस्थं विषाणं वा दृष्टान्तः । प्रथमपक्षे साध्यविकलो दृष्टान्तः स्यात् । अत्यन्ता-

ज्ञान नहीं होता । किन्तु इम अनुमान का आधार ही ठीक नहीं है । यहा वस्त्र यह धर्मा है । यदि इस का अस्तित्व मान्य हो तो वस्त्र आदि अव-
यवी द्रव्य नहीं होते यह कहना व्यर्थ होगा । यदि वस्त्र का अस्तित्व ही मान्य नहीं है तो वस्त्र के बारे में कोई चर्चा कैसे हो सकेगी ? अतः दोनों पक्षों में इस अनुमान का कोई मूल्य नहीं रहता । यहा दृष्टान्त भी ठीक नहीं है क्यों कि वृक्ष और वन का तन्तु और वस्त्र से कोई नियत सम्बन्ध नहीं है । अतः वस्त्र के विषय में वन का उदाहरण अप्रस्तुत है । इसी प्रकार अवयवी का वाधक दूसरा अनुमान भी उचित नहीं है—अव-
यवी यदि होता तो दिखाई देता, देखने योग्य हो कर भी गधे के सींग के समान ही वह दिखाई नहीं देता, अतः उस का अस्तित्व नहीं है यह कथन पर्याप्त नहीं है । यहा भी पूर्वोक्त अनुमान के ही दोष हैं—यदि अवयवी का अस्तित्व मान्य है तो अवयवी नहीं है यह कहना ठीक नहीं, यदि अवयवी का अस्तित्व ही मान्य न हो तो उस के विषय में चर्चा करना व्यर्थ है । यहा का दृष्टान्त गधे के सींग का अभाव यह हो तो अभाव सर्वदा रहता है अतः अवयवी नहीं है यह उस से सिद्ध नहीं

भावस्य सर्वदा अस्तित्वात् । द्वितीयपक्षे आश्रयहीनो दृष्टान्तः स्यात् । खरमस्तके विषाणस्य त्रिकालेऽप्यमत्त्वात् । तस्माद्विर्वाचप्रत्यक्षगोचरत्वाद् घञमणिशिलास्तम्भायःसारपिण्डपट्टघटाद्रीनामवयवविद्रव्यत्वं सिद्धमेव । ततश्च सौगतोक्तरूपस्कन्धा न जायद्यन्ते । तथा वेदनास्कन्धा अपि । सुखदुःखादीनामात्मविशेषणगुणत्वेन स्कन्धत्वासंभवात् । तथा विज्ञानानामपि स्कन्धत्वं नोपपत्तीपद्यते । तेषामपि आत्मगुणत्वेन स्कन्धत्वानुपपत्ते । तेषामात्मविशेषणगुणत्वं प्रागेव समर्थितमिति नेह प्रतन्यते ।

[८९. निर्विकल्पकप्रत्यक्षनिरामः ।]

यदुक्तम्—जातिक्रियागुणद्रव्यसंज्ञाः पञ्चैव कल्पनाः अश्वो याति मितो घण्टी कत्तलान्यो यथा क्रमादित्येतत्कल्पनासहितं सविकल्पकं तद्रहितं निर्विकल्पकमिति—तदसमत्तसम् । कल्पनारहितस्य ज्ञानस्यासंभवात् । तथा हि । जलधराद्येकवस्तुप्रतिपत्तावपि सदिति सत्ताजातिः प्रतीयते । घावतीति क्रिया प्रतीयते । रुष्णवर्ण इति गुणः प्रतीयते । विद्युत्त्वानिति द्रव्यं प्रतीयते । मेघोऽयमिति परिभाषा प्रतीयते । इति कल्पनारहितस्यैव

होगा । गधे का सींग यह उदाहरण मानना सम्भव नहीं क्यों कि इस का कभी अस्तित्व ही नहीं होता अतः ऐसे उदाहरण से कोई अनुमान सिद्ध नहीं होता । तात्पर्य यह कि अत्रयत्री द्रव्य—जैसे रत्न, खम्बे, लोहे के गोले, वस्त्र, घडे आदि हैं—निर्वाच प्रत्यक्ष ज्ञान से ही सिद्ध हैं । अतः परस्पर सम्बन्ध रहित परमाणुओं का बौद्धसम्मत रूपस्कन्ध मानना ठीक नहीं है । सुख-दुःख आदि वेदना तथा विज्ञान ये आत्मा के विशेष गुण हैं यह पहले स्पष्ट किया है अतः इन्हें भी स्कन्ध मानना ठीक नहीं ।

८९. निर्विकल्प प्रत्यक्षका निराम—विज्ञान स्कन्ध के वर्णन में बौद्धोंने कहा है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में जाति, क्रिया, गुण, द्रव्य, संज्ञा ये पाचों कल्पनाएं नहीं होतीं किन्तु ऐसे कल्पनारहित प्रत्यक्ष का अस्तित्व सम्भव नहीं । मेघ इस एक वस्तु के ज्ञान में भी अस्तित्वयुक्त होना यह जाति, चलना यह क्रिया, काला रंग यह गुण, विजली सहित होना यह द्रव्य तथा यह मेघ है इस प्रकार संज्ञा का ज्ञान होता ही है । इन कल्पनाओं से रहित ऐसा कोई ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियों से नहीं होता । स्वसंवेदन प्रत्यक्ष में सिर्फ स्वरूप का ज्ञान होता है—उस में ये

ज्ञानस्यासंभवात् । सत्तादिजातिरूपादिगुणदेशकालादिद्रव्यरहितस्य चाक्षुषादिप्रत्यक्षगोचरत्वासंभवाच्च । ननु स्वसंवेदनप्रत्यक्षस्य कल्पनारहितस्य स्वरूपमात्रग्राहित्वात् तस्य निर्विकल्पकत्वं भविष्यतीति चेन्न । तस्यापि कल्पनारहितस्य स्वरूपमात्रग्राहित्वासंभवात् । तथा हि । इदं नीलं जानामि ज्ञातमिदं नीलमिदं पीतं जानामि ज्ञातमिदं पीतमिति देशकालादिविशिष्टनीलपीतादिविशेष्यत्वेन विशेषणत्वेन वा ज्ञानस्वरूपस्य वेद्यत्वात् । अन्यथा अवेद्यत्वात् । तदुक्तम् ।

अर्थं नैव विशेषो हि निराकारतया धिया^१ ।

न हि ज्ञानमिति ज्ञानं^२ तस्मात् सालम्बना मतिः ॥

अन्यथेयमनालम्बा लभमानोदया क्वचित् ।

हन्यादेकप्रहारेण बाह्यार्थपरिकल्पनाम् ॥

इत्यतिप्रसज्यते । ननु पञ्चविधोऽतिप्रसंगोऽङ्गीक्रियत इति योगाचारमाध्यमिकावबोधताम्^३ । तावप्यनात्मज्ञौ । आत्मख्यातिनिराकरणेन असत्ख्याति-

कल्पनाएं नही होती यह आक्षेप हो सकता है । किन्तु यह उचित नहीं । ज्ञान का जो ज्ञान होता है वह भी ज्ञान के विषय को ले कर ही होता है—यह नीली वस्तु को जानता हूं, पीली वस्तु को जानता हूं इस प्रकार विषय-विशिष्ट ही ज्ञान होता है—विना किसी विशेषण के मात्र ज्ञान का ज्ञान नहीं होता । जैसा कि कहा, — ‘निराकार बुद्धि से अर्थ में कोई विशेष नहीं होता, सिर्फ ‘ज्ञान’ ऐसा कोई ज्ञान नहीं होता अतः बुद्धि को आलम्बन सहित माना है । यदि बुद्धि कहीं आलम्बन रहित उत्पन्न हो तो इस एक बात के बल से ही बाह्य पदार्थों की कल्पना नष्ट हो जायगी ।’ बाह्य पदार्थों के अभाव की यह आपत्ति योगाचार तथा माध्यमिक बौद्धों को इष्ट ही है । किन्तु उन का बाह्य-पदार्थ-अभाव वाद अयोग्य है यह पहले ही विस्तार से स्पष्ट किया है । दूसरे, विषयरहित सिर्फ ज्ञान का भी ज्ञान हो तो उस में भी अस्तित्व तथा गुणत्व ये

१ निराकारतया धिया अर्थे विशेषो न हि । २ निराकारधिया ज्ञानमिति ज्ञान न हि । ३ अर्थो ज्ञानसमन्वितो मतिमता वैभाषिकेणादतः प्रत्यक्ष न हि बाह्यवस्तुविषय सौत्रान्तिकेणादतम् । योगाचारमतानुसारिमतयः साकारबुद्धिं परे मन्यन्ते खलु मध्यमा जडधियः शुद्धा च ता सविदम् ॥

निराकरणेन च बाह्यार्थस्य तत्र प्रमाणैः समर्थितत्वात् । किं च । अर्थ-
रहितज्ञानमात्रप्रतिभासेऽपि सत्तागुणत्वज्ञानत्वजातिकल्पना ध्यानमिति
नामकल्पना च प्रतीयते । तस्मात् कल्पनारहितं प्रत्यक्षं नोपपत्नीपद्यत एव ।

ननु

भवानसौ [मनसो] युगपद्वृत्तेः सविकल्पनिर्विकल्पयोः ।

विमूढो लघुवृत्तेर्वा तयोरैक्यं व्यवस्यति ॥

(प्रमाणवार्तिक २-१३)

इति चेन्न । तस्य विचारासहत्वात् । तथा हि । विमूढस्तयोरैक्यं सवि-
कल्पकेन व्यवस्यति निर्विकल्पकेन वा निश्चिनुयात् । न तावत् सविकल्प-
केन तस्य निर्विकल्पकवार्तानभिद्यत्वात् । नापि निर्विकल्पकेन तस्य
सविकल्पकवार्तानभिद्यत्वात् । अथ आलयविज्ञानेन तयोरैक्यं निश्चिनोतीति
चेत् तर्हि आलयविज्ञानं नाम किमुच्यते । नित्यज्ञानमिति चेत् तस्य
वस्तुत्वमवस्तुत्वं वा । वस्तुत्वे तस्येव नित्यचेतन्यस्य आत्मत्वात् श्रणिकं
सर्वात्मशून्यमकर्तृकमित्येतत् विरुद्धयेत । तस्यावस्तुत्वे तेन तयोरैक्य-
निश्चयायोगात् तस्मात् तयोरैक्यं व्यवस्यतीत्यसंभाव्यमेव । किं च ।
निर्विकल्पकप्रत्यक्षसद्भावावेदकप्रमाणाभावात् तन्नास्तीति निश्चीयते ।

जानिया तथा ज्ञान इस सज्ञा की कल्पना प्रतीत होती ही है । अतः पूर्णतः
कल्पनारहित ज्ञान सम्भव नहीं है ।

यहा बौद्धों की आपत्ति है—‘मन निर्विकल्प तथा सविकल्प ज्ञान
में एकसाथ प्रवृत्त होता है अथवा बहुत जलड़ी प्रवृत्त होता है अतः दोनों
के भेद का खयाल भूल कर दोनों को एक समझता है ।’ किन्तु यह
आपत्ति उचित नहीं । इन दोनों को एक समझने का जो ज्ञान है वह
सविकल्पक है अथवा निर्विकल्प है ? सविकल्प ज्ञान निर्विकल्प को
नहीं जानता तथा निर्विकल्प ज्ञान सविकल्प को नहीं जानता । अतः इन
दोनों में किसी द्वारा दोनों की अभिन्नता जानना सम्भव नहीं है । यह
अभिन्नता आलय-विज्ञान द्वारा जानी जाती है ऐसा बौद्ध कहते हैं ।
किन्तु आलय-विज्ञान से क्या तात्पर्य है ? यदि नित्य वास्तविक ज्ञान को
आलयविज्ञान कहे तो सब पदार्थ क्षणिक हैं इस बौद्ध सिद्धान्त को बाधा
पहुचती है । यदि आलयविज्ञान अवास्तविक हो तो उस का निर्णय भी
वास्तविक कैसे होगा ? अतः इन दोनों की एकता का ज्ञान और निर्वि-
कल्प ज्ञान के अस्तित्व की कल्पना भी निराधार ही है ।

ननु

यत्रैव जनयेदेनां^१ तत्रैवास्य प्रमाणता ।

इति सविकल्पकबुद्धिजनकत्वेन तदस्तित्वं^२ निश्चीयत इति चेन्न । तज्जनकत्वेन आत्मान्तःकरणेन चक्षुरादीनामेव^३ निश्चितत्वात् । तस्मात् निर्विकल्पकप्रत्यक्षावेदकप्रमाणाभावात् तन्नास्तीति निश्चीयते । तथा वृक्षादिनाम्नां स्कन्धत्वं जैनमते पञ्च नान्यत्र संभाव्यते । तन्मते पौद्गलिकत्वेन शब्दस्य समर्थितत्वात् । तथा संस्काराणामप्यात्मगुणत्वेन प्रागेव समर्थितत्वात् स्कन्धत्वं नोपपत्नीपद्यते । एवं सौगतोक्तपञ्चविज्ञानकायानामपि विचारासहत्वात् तन्मतेऽपि तत्त्वज्ञानाभावान्मोक्षो नास्तीति निश्चीयते ।

[१० . निर्वाणमार्गविवरणम् ।]

अथ मतम्—दुःखसमुदयनिरोधमार्गणा इति चत्वारः पदार्था एव मुमुक्षुभिर्ज्ञातव्याः । तत्र सहजशारीरमानसागन्तुकानि दुःखानि । तत्र

‘जिस विषय में यह (निर्विकल्प बुद्धि) इस (सविकल्प बुद्धि) को उत्पन्न करती है उस विषय में ही वह प्रमाण होती है’ इस वचन के आधारपर बौद्धों का कथन है कि सविकल्प बुद्धि के जनक के रूप में निर्विकल्प बुद्धि का अस्तित्व मानना चाहिए । किन्तु सविकल्प ज्ञान के उत्पादक आत्मा, अन्तःकरण, चक्षु आदि इन्द्रिय आदि माने ही गये हैं—फिर अलग निर्विकल्प ज्ञान उत्पादक मानने की क्या जरूरत है । अतः निर्विकल्प ज्ञान के विषय में बौद्ध मत निराधार ही है । इस प्रकार विज्ञान स्कन्ध का विचार किया । सज्ञा स्कन्ध की कल्पना जैन मत में ही सम्भव है क्योंकि हमने शब्द को पुद्गल-स्कन्ध माना है । संस्कार आत्मा के ही विशेष गुण हैं यह पहले स्पष्ट किया है अतः उन्हें स्कन्ध कहना उचित नहीं । इस प्रकार बौद्धों की पांच स्कन्धों की कल्पना अयोग्य सिद्ध होती है ।

१० निर्वाण मार्गका विवरण—अब बौद्ध मत के निर्वाण-मार्ग का विचार करते हैं । उन का कथन है कि दुःख, समुदय, निरोध तथा

१ यत्रैव वस्तुनि निर्विकल्पक कर्तृभूतं सविकल्पबुद्धिं जनयेत् । २ निर्विकल्पकस्यास्तित्वं । ३ मयि चक्षुर्वर्तते रूपान्यथानुपपत्ते ।

सहजं क्षुत्तृपामनोभूवादिकम् । शारीरं वातपित्तपीनसानां वैषम्यसंभू-
तम् । मानसं धिक्कारावक्षेच्छाविद्यातादिजनितम् । आगन्तुकं शीत-
चातातपाशनिपातादिजनितम् । एतद्दुःखविशिष्टाश्चित्तक्षणाः संसारिणो
दुःखमित्युच्यते । तद्दुःखजननकर्मबन्धहेतुभूते अविद्यातृष्णे समुदय-
शब्देनोच्यते । तत्र वस्तुयाथात्म्याप्रतिप्रतिरचिद्या । इष्टानिष्टेन्द्रियविषय-
प्राप्तिपरिहारवाञ्छा तृष्णा । निरोधो नामाविद्यातृष्णाविनाशेन निरास्रव-
चित्तसंतानोत्पत्तिलक्षणः संतानोच्छित्तिलक्षणो वा मोक्षः । तथा मोक्ष-
हेतुभूता मार्गणा । सा च सम्यक्त्वसंज्ञासंज्ञिवाक्कायकर्मन्तव्यायामाजी-
वस्थितिसमाधिलक्षणाष्टाङ्गा । तत्र सम्यक्त्वं नाम पदार्थानां याथात्म्य-
दर्शनम् । संज्ञा वाचकः शब्दः । संज्ञी वाच्योऽर्थः । वाक्कायकर्मणी
वाक्कायव्यापारौ । अन्तर्व्यायामो वायुधारणा । आजीवस्थितिरायुर-
घसानपर्यन्तं प्राणधारणा । समाधिर्नाम सर्वं दुःखं सर्वं क्षणिकं सर्वं
निरात्मकं सर्वं शून्यमिति चतुरार्यसत्यभावना । तस्याः प्रकर्षादविद्या-
तृष्णाविनाशे निरास्रवचित्तक्षणाः सकलपदार्थावभासकाः समुत्पद्यन्ते

मार्ग ये चार (आर्यसत्य) पदार्थ ही मोक्ष के लिए जानने योग्य हैं ।
दुःख के चार प्रकार हैं—भूख, प्यास, कामविकार आदि सहज दुःख हैं,
वात, पित्त, कफ की विषमता से उत्पन्न दुःख शारीर है, ठंडी हवा, धूप,
विजली गिरना अदि से उत्पन्न दुःख आगन्तुक है तथा अपमान, अवज्ञा,
इच्छा पूर्ण न होना आदि से उत्पन्न दुःख मानस है । इन दुःखोंसे युक्त
चित्त-क्षणों को दुःख कहा है । इन दुःखों के उत्पादक तथा कर्मबन्ध
के कारण दो हैं—अविद्या तथा तृष्णा । इन्हें ही समुदय कहा है । वस्तु
का यथार्थ ज्ञान होना अविद्या है । तथा इन्द्रियों के इष्ट विषयों की प्राप्ति
और अनिष्ट विषयों के परिहार की इच्छा को तृष्णा कहा है । अविद्या
और तृष्णा के नाश से निरास्रव चित्त उत्पन्न होना अथवा चित्त के
सन्तान का उच्छेद होना ही निरोध है । इसी को मोक्ष कहते हैं । मोक्ष
के मार्ग के आठ अंग हैं । पदार्थों का यथार्थ ज्ञान होना यह पहला
सम्यक्त्व अंग है । पदार्थों के बोधक शब्दों को संज्ञा कहते हैं तथा उन
शब्दों से बोधित अर्थों को संज्ञी कहते हैं—ये दूसरे तथा तीसरे अंग हैं ।
वाणी तथा शरीर के कार्य—वाक्कर्म तथा कार्यकर्म ये चौथे और पाचवे अंग
हैं । अन्तर्व्यायाम—श्वास को रोकना—यह छठवा अंग है । आयु के अन्त तक

तद् योगिप्रत्यक्षम् । स च योगी यावदायुस्तावत्कालमुपासकानां धर्म-
मुपदिशंस्तिष्ठति । तदुक्तम्—

उमे सत्ये समाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसंवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥ (माध्यमिककारिका २४-८)

निर्वाणेऽपि परिप्राप्ते दयार्द्राकृतचेतसः ।

तिष्ठन्त्येव परार्थीना येषां तु महती कृपा ॥ (प्रमाणवार्तिक २-१९९)

इति । आयुर्वसाने प्रदीपनिर्वाणोपमं निर्वाणं भवति । उत्तरचित्तस्यो-
त्पत्तेरभावात् । तदुक्तम्—

दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपैति नैवावर्णिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।

दिशं न कांचिद् विदिशं न कांचित् स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥

जीवस्तथा निर्वृतिमभ्युपैति नैवावर्णिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।

दिशं न कांचिद् विदिशं न कांचिन् मोहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥

(सौन्दरनन्द १६-२८, २९)

इति सौगत. पुनरप्यचूचुदत् ।

प्राणधारण करना यह आजीवस्यति नामक सातवा अंग है । यह सब दु ख-
मय, क्षणिक, निरात्मक, शून्य है इस प्रकार चार आर्य-सत्यों की भावना
करना यह समाधि नामक आठवा अंग है । समाधि के प्रकर्ष से अविद्या
और तृष्णा का विनाश होता है तथा निरास्रव चित्तक्षण उत्पन्न होते हैं ।
यही योगि प्रत्यक्ष है जो सब पदार्थों को जानता है । ये योगी आयु की
समाप्ति तक उपासकों को धर्म का उपदेश देते हैं । कहा भी है—'बुद्धों
का धर्मोपदेश दो प्रकार के सत्यों पर आधारित है—लोकव्यवहार का सत्य
तथा परमार्थतः सत्य । निर्वाण प्राप्त होनेपर भी जिनका चित्त दयार्द्र
होता है तथा जो महती कृपा से युक्त हैं वे (उपदेश के लिए) जीवित
रहते ही हैं ।' आयु के अन्त में उत्तरकालीन चित्त की उत्पत्ति नहीं होती
अतः दीप के बुझने के समान चित्तसन्तति का निर्वाण होता है । कहा भी
है—'जिस तरह दीपक बुझता है वह न पृथ्वी में जाता है, न आकाश में
जाता है, दिशा या विदिशा में नहीं जाता है, सिर्फ स्नेह (तेल) के खतम
होने से शान्त हो जाता है, उसी तरह जीव का निर्वाण होता है उस समय
वह न पृथ्वी में जाता है, न आकाश में जाता है, दिशा या विदिशा में
नहीं जाता है, सिर्फ मोह के खतम होने से शान्त हो जाता है ।'

[११. निर्वाणमार्गनिरासः ।]

तदयुक्तम् । तन्मते अनुष्ठानुरपवर्गप्राप्तेरसंभवात् । कुतः तस्य-
क्षणिकत्वेन तदानीमेव विनष्टत्वात् । यदप्यन्यद्वोचत्-सम्यक्त्वं नाम
पदार्थानां याथात्म्यदर्शनमिति-तदसत् । तदुक्तप्रकारेण पदार्थयाथात्म्य-
दर्शनानुपपत्तेः प्रागेव समर्थितत्वात् । यदप्यन्यद्वोचत्-संज्ञावाचकः
शब्द इति-तदप्ययुक्तम् । तन्मते शब्दस्यार्थवाचकत्वाभावात् । ननु
अपोहः शब्दलिङ्गाभ्यां न वस्तुविधिनोपलभ्यत इति वचनात् शब्द इति
तदयुक्तम् । तन्मते शब्दस्यार्थवाचकत्वाभावस्यापोहवाचकत्वमस्तीति चेन्न ।
सकलशब्दानामपोहवाचकत्वे उत्तमवृद्धेनोपदिष्टं वाक्यं श्रुत्वा मध्यम-
वृद्धस्य बाह्ये अर्थे प्रवृत्तिव्यवहारानुपपत्ते । कुत शब्दध्रवणादिष्टानिष्ट-
वस्तुप्रतिपत्तेरभावात् । संकेतानुपपत्तिश्च अपोहस्याभावरूपत्वाविशेषात् ।
अस्य शब्दस्यायमर्थो वाच्य इति संकेतयितुमुपायाभावात् । तस्मात्
संज्ञा वाचकः शब्द इत्ययुक्तम् । तथा संज्ञी वाच्योऽर्थ इत्यप्ययुक्तम् ।

११. निर्वाण मार्ग का निरास—बौद्ध मत का यह निर्वाण-
मार्ग का विवरण परस्पर विरुद्ध है । पहला दोष तो यह है कि इस
मार्ग का अनुष्ठान करनेवाला सम्भव नहीं है—बौद्ध मत में सब पदार्थों को
क्षणिक माना है तथा क्षणिक जीव ऐसे मार्ग का अनुष्ठान नहीं कर
सकता । बौद्धों का स्कंध आदि पदार्थों का वर्णन अयोग्य है यह पहले
स्पष्ट किया है । अतः उन के मत में सम्यक्त्व भी सम्भव नहीं । संज्ञा
और संज्ञी का कथन भी बौद्ध मत में उचित नहीं क्योंकि वे शब्द को
अर्थ का वाचक नहीं मानते । उन का कथन है किसी शब्द से वस्तु का
विधि—ज्ञान नहीं होता, शब्द और लिंग से अन्यवस्तुओं का अपोह होता
है (दूसरी सब वस्तुओं का निषेध यही किसी वस्तु के शब्द द्वारा बत-
लाने का प्रकार है) किन्तु यदि सब शब्द अपोह—वाचक हों (दूसरी
वस्तुओं के निषेधक ही हों) तो गुरु के शब्द सुनकर शिष्य किसी बाह्य
पदार्थ के विषय में प्रवृत्ति नहीं कर सकेंगे—गुरु के शब्द सुननेपर उन्हें
किसी इष्ट या अनिष्ट वस्तु का बोध नहीं होता, सिर्फ अन्य वस्तुओं का
निषेध होता है, अतः वे प्रवृत्ति नहीं कर पायेंगे । इस शब्द का यह
अर्थ है यह संकेत अपोहवाद में सम्भव नहीं । अतः संज्ञा तथा संज्ञी का
कथन बौद्ध मत के प्रतिकूल सिद्ध होता है । वाणी तथा शरीर के कर्म,

कस्मात् तथार्थस्यावाच्यत्वात् । तथा वारूकायकर्मान्तर्व्यायामाजीवस्थि-
तीनां क्षणिकपक्षे अत्यन्ताभाव एव । यदन्यदवादीत्-समाधिर्नाम सर्वं दुःखं
सर्वं क्षणिकं सर्वं निरात्मकं सर्वं शून्यमिति चतुरार्यसत्यभावेनेति-तदप्य-
समञ्जसम् । तस्याः मिथ्यात्वेन सत्यभावनात्वानुपपत्तेः । कुतः सर्वस्य
क्षणिकत्वनिरात्मकत्वशून्यत्वासंभवस्य प्रागेव प्रमाणैः समर्थितत्वात् । तथा
च भावनाप्रकर्षाद्विद्याहेष्णाविनाशे निरास्रवचित्तक्षणा सकलपदार्थाव-
भासकाः समुत्पद्यन्त इत्येतद् बन्ध्यासुतात् सकलचक्रवर्तिनः समुत्पद्यन्त
इत्युक्तिमनुहरति । यदप्यन्यदभ्यधायि-उभे सत्ये समाश्रित्य बुद्धानां
धर्मदेशना लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थत इति-तदप्ययुक्तम् ।
तदुपदेशस्य परमार्थसत्यत्वानुपपत्तेः । कुतः तन्मते परमार्थभूतानां
स्वलक्षणानां सकलवागोचरातिक्रान्तत्वात् । तथा च बुद्धोपदेशात्
प्रेक्षापूर्वकारिणां प्रवृत्तिर्न जाघटयते । यदप्यब्रवीत्-आयुरवसाने प्रदीप-
निर्वाणोपमं निर्वाणं भवति उत्तरचित्तस्योत्पत्तेरभावादिति-तदप्यसत् ।
अन्त्यचित्तक्षणस्यार्थक्रियाशून्यत्वेनासत्त्वप्रसंगात् । तस्यासत्त्वे तत्पूर्व-
क्षणस्याप्यर्थक्रियारहितत्वेनासत्त्वम्, तत एव तत्पूर्वक्षणानामप्यसत्त्वेन

अन्तर्व्यायाम, आजीवस्थिति ये सब अंग भी क्षणिक पदार्थ में सम्भव नहीं
हैं । यह सब जगत शून्य, निरात्मक, क्षणिक नहीं है यह पहले स्पष्ट
क्रिया है अतः ऐसी भावना को-समाधि को मोक्ष का मार्ग कहना ठीक
नहीं । जब ऐसी मिथ्याभावना से मोक्ष ही सम्भव नहीं तब तदनंतर वे
चित्तक्षण सब पदार्थों को जानते हैं यह कहना व्यर्थ ही है । बुद्धोंका उप-
देश लोकव्यवहार सत्य तथा परमार्थतः सत्य पर आवारित होता है-यह कथन
भी ठीक नहीं । बौद्ध मत में परमार्थभूत-वास्तविक-स्वलक्षणों को शब्द के
अगोचर माना है फिर बुद्ध परमार्थ सत्य का उपदेश कैसे दे सकते हैं ?
उपदेश ही सम्भव न होनेसे मोक्षविषयक प्रवृत्ति भी सम्भव नहीं है ।
दीप बुझने के समान आत्मा के निर्वाण की कल्पना भी अनुचित है ।
यदि अन्तिम चित्तक्षण के बाद कोई चित्तक्षण उत्पन्न नहीं होता तो यह
अन्तिम चित्तक्षण कार्य रहित-अर्थक्रियारहित-होता है अतः वह असत्
होगा । यदि अन्तिम चित्तक्षण असत् है तो उसके पहले का चित्तक्षण
भी कार्यरहित अतएव असत् सिद्ध होता है-इस तरह पूर्व-पूर्वके सभी
चित्तक्षण असत् होंगे । अतः सब शून्य मानने का यह मत युक्त नहीं
वि.त.२०

सर्वशून्यतापत्तिरेव स्यात् । तस्मात् प्रेक्षापूर्वकारिभिर्मुमुक्षुभिर्वैन्द्रपक्ष
उपेक्षणीय एव न पक्षीकर्तव्य इति स्थितम् ॥

[१२. उपसंहार.]

एवं परोक्तसिद्धान्ताः सम्यग युक्त्या विचारिताः ।

भावसेनत्रिविधेन वादिपर्वतवज्रिणा ॥

क्षीणेऽनुग्रहकारिता समजने सौजन्यमात्माधिके

संमानं नुतभावसेनमुनिपे त्रैविद्यदेवे मयि ।

सिद्धान्तोऽयमथापि य. स्वधिषणागर्वोद्धतः केवलं

संस्पर्धेत तदीयगर्वकुधरे वज्रायते मद्बच. ॥

चार्वाकवेदान्तिक्रयौगभाट्टप्राभाकरार्पक्षणिकोक्तत्वम् ।

मयोक्तयुक्त्या वितथं समर्थ्य समापितोऽयं प्रथमाधिकारः ॥

इति परवादिगिरिसुरेश्वरश्रीभावसेनत्रैविद्यदेवरचिते मोक्षशास्त्रे
विश्वतत्त्वप्रकाशे अशेषपरमततत्त्वविचारेण प्रथम. परिच्छेद. समाप्त. ॥

है । तात्पर्य यह कि बौद्ध मत से निर्वाणमार्ग का ठीकतरह वर्णन या अनुसरण सम्भव नहीं है ।

१२. उपसंहार—इस प्रकार वादीरूपी पर्वतों के लिए वज्रधारी (इंद्र) के समान भावसेन त्रैविद्य ने उचित युक्तियों द्वारा जेनेतर सिद्धांतों का विचार किया ॥ भावसेन त्रैविद्यदेव का यह नियम है कि दुर्बलों के प्रति अनुग्रह किया जाय, समानों के प्रति सौजन्य बताया जाया तथा श्रेष्ठों के प्रति सन्मान हो, किन्तु जो अपनी बुद्धि के गर्व से उद्धत हो कर स्पर्धा करे उसी के गर्वरूपी पर्वत के लिए वज्रके समान हमारे वचन हैं ॥

हम ने उक्त युक्तियों द्वारा चार्वाक, वेदान्ती, यौग (नैयायिक-वैशेषिक), भाट्ट तथा प्राभाकर (मीमांसक), आर्प (साख्य) एवं क्षणिक (बौद्ध) वादियों के कहे हुए तत्त्वों को असत्य सिद्ध कर यह पहला अधिकार समाप्त किया है ॥ इस प्रकार परमत के वादीरूपी पर्वतों के लिए इन्द्र सदृश श्रीभावसेन त्रैविद्यदेव द्वारा रचित विश्वतत्त्वप्रकाश मोक्षशास्त्र का संपूर्ण परमतों के तत्त्वों के विचार का पहला परिच्छेद पूर्ण हुआ ॥

ग्रन्थकृत्-प्रशस्तिः

मा वौद्ध प्रचुरं प्रजल्प किमिदं चार्वाक ते चापलं
किं वैशेषिक गर्वितोऽसि किमिदं सांख्य प्रगल्भायसे ।
किं मीमांसक मस्तके न विभृपे सद्यः प्रणामाञ्जलिं
प्रोद्भूतो भुवि भावसेनमुनिपः त्रैविद्यचक्रेश्वरः ॥ १ ॥
कस्त्वं छान्दस पद्मभूरहमहो कुत्र स्थिता भारती
जग्राह प्रतिवादिगोत्रपविभृत् श्रीभावसेनो हि ताम् ।
श्रुत्वैवं स हरिर्जंगाम जलधिं माहेश्वरोद्रीश्वरं
शेषा ये प्रतिवादिनः स्वसदनेष्वेव स्थिता मौनिनः ॥ २ ॥
कवयः के वादिन के मृदुमधुरवचोवाग्मिनः के नराणां
परमत्रैविद्यचक्रेश्वर तव चरणे भावसेनव्रतीन्द्र ।
स्मरणज्ञा ये विशुद्धया प्रणमनसहिता ये प्रपूजान्विता ये
कवयस्ते वादिनस्ते मृदुमधुरवचोवाग्मिनस्ते धरिञ्ज्याम् ॥ ३ ॥
निटलतटाघटितवर्णनवदु[पटु]नटे घटयति वाचाटविधेरपि ।
त्रैविद्यो भावसेनो मुनिरभिनवविधिरधुना जयति जगत्याम् ॥४॥
पट्टतर्कं शब्दशास्त्रं स्वपरमतगताशेपराद्धान्तपक्षं
चैद्यं वाक्यं विलेख्यं विषमसमविभेदप्रयुक्तं कवित्वम् ।
संगीतं सर्वकाव्यं सरसकविकृतं नाटकं वेत्सि सम्यग्
त्रैविद्यत्वे प्रवृत्तिस्तव कथमवनौ भावसेनव्रतीन्द्र ॥ ५ ॥
परं [र]राद्धांतपयोधिवारिधिभवं तर्कावुजार्कं सुश-
ब्दरसालं कृतिरीतिनि[नि]सर्गकविताकाव्यं [व्य]प्रबंधप्रवं-
धुरभावाभिनयप्रवीणनेसेदं बुद्धाधि[दि]वादीभके-
सरि भूमिस्तुत भावसेनमुनिपं त्रैविद्यचक्रेश्वरं ॥ ६ ॥
बलवन्नैयायिकानेकपमदहरकंठीखं साख्यभूभृत्-
कुलवज्रायुधं वौद्धमेघानिलमतिचटुचार्वाकपक्षोप्रदावा-
नलमत्युद्दमीमांसकवलगलकीनाशपाशं यशःस्त्री-
तिलकं त्रैविद्यचक्रेश्वरनेने नेगळदं भावसेनव्रतीन्द्रं ॥ ७ ॥
विरुदमाणेले यौगमार्मलयदिरु चार्वाकमारांतुम-
च्चरिसलुवेडेले होगु वौद्ध निजगर्वाटोपमं माणु सं-
(इ)तिरु मीमांसकमीरिमच्चरिधनुद्धंवारधि[दि]रु सांख्य दु-
र्धरनीबंधने भावसेनमुनिपं त्रैविद्यचक्रेश्वरं ॥ ८ ॥
चार्वाकोऽध्यक्षमेकं सुगतकणभुजौ सानुमानं सशाब्दं
तद्द्वैतं पारमर्षः सहितमुपमया तत्रयं चाक्षपादः ।

सार्थापत्या प्रभाकृद् वदति तदखिलं पञ्चकं तच्च भट्टः
 साभावं द्वे प्रमाणे जिनपतिसमये स्पष्टतो न्यस्यतश्च ॥ ९ ॥
 जैमिनेः षट् प्रमाणानि चत्वारि न्यायवेदिन ।
 सांख्यस्य त्रीणि वाच्यानि द्वे वैशेषिकवैद्वयो ॥ १० ॥

लिपिकृत्-प्रशस्तिः

स्वस्तिश्री शके ॥ १५३६ प्रवर्तमाने आनन्दनामसंवत्सरे फाल्गुन-
 मासे कृष्णपक्षे पंचमी गुरुवारे ॥ श्रीजयतुरनगरे श्रीमहावीरजिनत्रिभुवन-
 तिलकचैत्यालये । श्रीमूलसंधे सरस्वतीगच्छे वलात्कारगणे श्रीकुंदकुंदा-
 चार्यान्वये ॥ भ० श्रीदेवेंद्रकीर्तिदेवास्तत्पट्टे भ० श्रीधर्मचंद्रदेवास्तत्पट्टे
 भ० श्रीधर्मभूषणदेवास्तत्पट्टे भ० श्रीदेवेंद्रकीर्तिदेवास्तत्पट्टे मलयखेड-
 सिंहासनाधीश्वरभट्टारकवरेण्य भ० श्रीकुमुदचंद्रोपदेशात् । श्रीवधेर-
 वालज्ञातीयश्रामरागोत्रे ॥ संश्री सोनासा भार्या सं० चंदाइ तयोः पुत्रः
 त्रयः ॥ सं० श्रीसाजन भा० हीराइ द्वितीय भ्रा० श्रीऋषभदास भा०
 रूपाइ तृतीय भ्रात सं० श्रीहीरासा भा० पूतलाइ तयोः पुत्रः । साश्रीपद्मण
 तस्य भा० गवराइ द्वितीयः सा श्रीपामा भा० चंदाइ । सा श्रीदेमाजी ।
 सा श्रीवर्धमान । सा श्रीराजवा । सा श्रीजसवा ॥ एतेषां मध्ये सं० श्री-
 हीरासा निजकेवलज्ञानप्राप्त्यर्थं ॥ इयं विश्वतत्त्वप्रकाशिका भ० श्रीकुमुद-
 चंद्रशिष्य व्र० श्रीवीरदासादायि ॥ मंगलं भूयात् ॥ श्रेयो भूयात् ॥
 श्रीरस्तु लेखकपाठकयोः ॥

सौभाग्यान्वितवाग्विलासविभवं सौवर्णवर्णद्युतिं
 भव्यांभोधिविकाशकृत्कुमुदकं प्रज्ञागरिष्ठास्पदं ।
 तन्नौमि कुमुदेंद्रकं ह्यधहरं यस्मात् प्रगल्भा वरा
 विश्वाद्यंतसुतत्त्वद्योतककरापाठि सुवीरेण सा ॥
 वीरदासनरकुप्रमदोत्करं मुक्तिपथभरदर्शिनमीश्वरं ।
 चंद्रभं सकलद्रव्यनयोद्भुरं यज्ञकृन्मतिरतिं ह्यवनौम्यरम् ॥
 केलिकावधोयम्

टिप्पण

मंगलाचरण—ग्रन्थ के इस प्रथम श्लोक में पर आत्मा को नमस्कार किया है। यहा पर शब्द परम अथवा श्रेष्ठ के अर्थ में प्रयुक्त होता है। अतः परात्मा और परमात्मा एकार्थक शब्द हैं।^१ आत्मा के तीन प्रकार किये हैं—चहिरात्मा, अन्तरात्मा तथा परमात्मा^२। शरीरादि बाह्य पदार्थों को अपना स्वरूप माने वह चहिरात्मा है। आत्मा का आन्तरिक स्वरूप समझे वह अन्तरात्मा है। उस आन्तरिक स्वरूपका जिस में परम विकास हो वह परात्मा अथवा परमात्मा है। कुन्दकुन्द ने मोक्षप्राभृत में तथा पूज्यपाद ने समाधितन्त्र में इन तीन प्रकारों का विस्तृत विवरण दिया है।

पर आत्मा को तीन विशेषण दिये हैं—विश्वतत्त्वप्रकाश, परमानन्दमूर्ति तथा अनाद्यनन्तरूप। इन में पहला शब्द सर्वार्थसिद्धि के मंगलाचरण से प्रभावित प्रतीत होता है—पूज्यपाद ने वहा मोक्षमार्ग के प्रणेता तीर्थकर को विश्वतत्त्वज्ञाता कहा है^३। यहा विश्व शब्द का अर्थ सर्व अथवा सम्पूर्ण यह है। प्राचीन (वैदिक) सस्कृत में विश्व शब्द सर्व के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। विश्वतत्त्व अर्थात् जगत के तत्त्व यह अर्थ करें तो भी हानि नहीं है। दोनों प्रकारों से इस विशेषण का तात्पर्य सर्वज्ञ होता है। सर्वज्ञ के अस्तित्व की सिद्धता इस ग्रन्थ का एक प्रमुख विषय है—परिच्छेद १३ से १९ तक तथा २७ में—आठ परिच्छेदोंमें इस की चर्चा है। विज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध जगत में एकही तत्त्व (विज्ञान) मानते हैं अतः उन्हें विश्वतत्त्व (सब तत्त्व अथवा जगत के तत्त्व) यह शब्द निराधार प्रतीत होता है—इस का विचार परि. ३९ में किया है।

आत्मा के परमानन्दमय स्वरूप का वर्णन अमृतचन्द्र ने समयसारटीका में किया है^४। साधारणतः आत्मा के इस गुण को सुख कहा जाता है और साधारिक सुख से भिन्नता बतलाने के लिए इसे आत्मोत्थ सुख, अतीन्द्रिय सुख

१) परमेष्ठी परात्मेति परमात्मेश्वरो जिन। समाधितन्त्र ६. २) त्रिपयारो सो अप्पा परमतरवाहिरो हु देहीण। मोक्षप्राभृत ४ वहिरन्त परश्चेति त्रिधात्मा सर्व देहिषु। समाधितन्त्र ४. ३) मोक्षमार्गस्य नेतार भेत्तार कर्मभूयताम्। ज्ञातार विश्वतत्त्वाना वन्दे तद्गुणलब्धये ॥ इम श्लोक को विद्यानन्द आदि आचार्यों ने मूल तत्त्वार्थसूत्र का मंगलाचरण माना है। ४) परमानन्दशब्दवाच्यमुत्तममनाकुलत्वलक्षण सौख्य स्वयमेव भविष्यतीति। समयसारटीका गा. ४१५.

अथवा अनन्त सुख कहा जाता है? । वेदान्त दर्शन की परंपरा में सुख और दुःख ये शब्द सासारिक अनुभव के लिए और आनन्द शब्द आत्मानुभव के लिए प्रयुक्त होता है? । प्रस्तुत ग्रंथ में इस विशेषण का तार्किक चर्चा में विचार नहीं किया है ।

आत्मा के ये तीन विशेषण—पर, विश्वतत्त्वप्रकाश तथा परमानन्दमूर्ति—सर्वज्ञ अवस्था के हैं । अन्तिम विशेषण—अनाद्यनन्तरूप—आत्मा के अस्तित्व के विषय में है । आत्मा का अस्तित्व-काल की दृष्टि से तथा पर्यायों की दृष्टि से—अनादि व अनन्त है? । उस का परमत्व, विश्वतत्त्वप्रकाशकत्व तथा परमानन्दरूपत्व सादि—अनन्त है? । आत्मा के अनादि—अनन्त अस्तित्व का विचार ग्रन्थ के प्रारंभ के १२ परिच्छेदों में किया है ।

परिच्छेद १—पृ. १—प्राग्भ में चार्वाक दर्शन का जो पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है उस के दो भाग हैं—जीव के विषय में चार्वाकों का मत तथा अन्य मतों का चार्वाकों द्वारा खण्डन । पहले भाग का संक्षिप्त निर्देश पृ १ पर दो वाक्यों में है तथा इस का समर्थन परिच्छेद ३ में किया है । दूसरे भाग के लिए परि. १ तथा २ लिखे गये हैं । पहले भाग के मुख्य दो वाक्य हैं—चैतन्य की उत्पत्ति भूतों (पृथिवी, जल, तेज, वायु) से होती है तथा यह चैतन्य (जीव) जलबुद्बुद के समान अनित्य—विनाशशील है । इनका पूर्वपक्ष के रूप में निर्देश समन्तभद्र, अकलक, हरिभद्र आदि ने किया है । इस पूर्वपक्ष का उत्तर परि. ४ से ९ तक दिया है ।

प्रत्यक्ष प्रमाण केवल सम्बद्ध और वर्तमान काल के विषयों को ही जानता है यह बात इंद्रियजन्य प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में सही है । प्रस्तुत ग्रन्थकर्ता ने भी सर्वज्ञ का अभाव प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं होता यह बतलाने समय इसी तर्क का उपयोग किया है (परि. १३, पृ. २५) । किन्तु जैन मत में प्रत्यक्ष अतीन्द्रिय भी

१) अइसम्रादसमुत्थ विसयातीद अणोवममणत । भव्वुच्छिण्ण च सुह सुद्रुवओगप्प-सिद्धाण ॥ कुदकुद—प्रवचनसार गा १३. २) आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् । तैत्तिरीयोपनिषत् ३-६. आनन्द ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कदाचन । उपर्युक्त २-४. ३) कालो ण जीवे न कया वि न आसि जाव निच्चे नत्थि पुण से अत्ते, भावओ ण जीवे अणता दसणपज्जवा अणता णाणपज्जवा अणता अगुल्लहुयपज्जवा नत्थि पुण से अन्ते । भगवतीसूत्र २-१-९०-४) युत्तम्मि चैव साई अपज्जवसिय ति केवलं युत्त । सन्मति २-७ ५) समन्तभद्र—युक्त्यनुशासन ३५—मद्यागवद् भूतसमागमे ज्ञ ।, अकलक—सिद्धिविनिश्चय ४-१४—जलबुद्बुदवत् जीवाः मदशक्तिवत् विज्ञानमिति परं अर्के कटुकिमान दृष्ट्वा गुडे योजयति ।; हरिभद्र—पद्दर्शनसमुच्चय ८३—किं च पृथ्वी जल तेजो वायुर्भूतचतुष्टय चैतन्यभूमि ।

होता है—वह वर्तमान तथा सम्बद्ध विषय तक मर्यादित नहीं होता—यही सर्वश सिद्धि का मुख्य विषय है।

पृ २—जीव शरीर का कार्य है इस मत का निरसन परि. ७ में प्रस्तुत किया है।

आकाश के समान जीव व्यापक है व अमूर्त है अतः वह नित्य है यह तर्क चार्वाक के प्रति उपयुक्त नहीं है क्योंकि चार्वाक आकाश द्रव्य को भी मान्य नहीं करते—उन के मत में पृथ्वी, जल, तेज, वायु ये चार ही द्रव्य हैं—साथही वे जीव को अमूर्त या व्यापक भी नहीं मानते।

पृ. ३—चैतन्य चैतन्य से ही उत्पन्न होता है अतः जन्मसमय का चेतन जीव भी पूर्ववर्ती चेतन जीव का कार्य है—इस प्रकार जीव के अनादि होने की सिद्धि विद्यानन्द ने प्रस्तुत की है २। इस के पहले अकलक ने इसी अनुमान का एक रूपान्तर प्रस्तुत किया है ३। चार्वाकों ने इस का उत्तर दो प्रकारों से दिया है। एक तो यह कि जन्म समय के चैतन्य की उत्पत्ति शरीर से होती है—शरीर ही उस चैतन्य का उपादान कारण है। दूसरा उत्तर यह है कि जन्म समय के चैतन्य का उपादान कारण उस शिशु के मातापिता का चैतन्य है। इस दूसरे कथन के अनुसार पुत्र ही पिता का पुनर्जन्म है और पिता ही पुत्र का पूर्वजन्म है—वशपरम्परा ही चैतन्य के सातत्य की द्योतक है। इस मत का समर्थक एक वाक्य ऐतरेय ब्राह्मण में उपलब्ध होता है ४। ग्रन्थकर्ता ने प्रस्तुत ग्रन्थ में इस अनुमान का कोई उत्तर नहीं दिया है—सम्भवतः इस लिए कि जैन दृष्टि से यह बहुत स्पष्ट है, शिशु के शरीर का निर्माण मातापितापर अवलम्बित है किन्तु शिशु का ज्ञान-दर्शन मातापिता के ज्ञान दर्शन से सर्वथा भिन्न है, ज्ञान-दर्शन ही जीव का लक्षण है अतः शिशु का जीव मातापिता के जीवों से भिन्न है।

परि २, पृ. ४—आगम तथा अनुमान ये दोनों लौकिक विषयों में ही उपयुक्त होते हैं—अतीन्द्रिय विषयों में उन का उपयोग सम्भव नहीं ऐसा

१) किंवहुना प्राचीन जैन परम्परा में प्रत्यक्ष ज्ञान अतीन्द्रिय ही माना है तथा इन्द्रियजन्य ज्ञान को परोक्ष कहा है। वाद में इन्द्रिय ज्ञान को प्रत्यक्ष माना गया वह व्यवहार की दृष्टि से या। २) अष्टसहस्री पृ. ६३ प्राणिनामाद्य चैतन्य चैतन्योपादानकारणकं चिद्विवर्तत्वात् मध्यचैतन्यविवर्तवत्। ३) सिद्धिविनिश्चय ४-१४ न पुनश्चेतन चैतन्यं विहाय विपरिवर्तते अचेतन चेतनो भवन् सलक्ष्यते। ४) ऐतरेय ब्राह्मण ७-३-७ पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भूत्वा स मातरम्। तस्या पुनर्नवो भूत्वा दशमे मासि जायते ॥ तत् जाया जाया भवति यदस्यां जायते पुनः ॥

चार्वाकों का मत है। इसीलिए वे आगम या अनुमानको प्रमाण नहीं मानते। चार्वाक आचार्य अविद्वर्कण ने इस विषय का विस्तृत विचार किया था ऐसा बौद्ध ग्रन्थों के उद्धरणों से प्रतीत होता है^१।

सर्वज्ञ तथा आगम ये दोनों परस्परश्रित हैं यह दोष मीमांसकों ने भी उपस्थित किया है^२। किंतु जैन मत से यह कोई दोष नहीं क्यों कि सर्वज्ञ तथा आगम दोनों की परम्परा अनादि है— एक सर्वज्ञ आगम का उद्देश्य करता है, उस उपदेश से प्रेरणा पाकर दूसरा जीव सर्वज्ञ होता है इस प्रकार की परम्परा अनादि है^३।

पदार्थों का ग्रहण करना (उन्हें जानना) यह आत्मा का स्वभाव है अतः इस में बाधा दूर होते ही वह सब पदार्थ साक्षात् जानता है इस अनुमान का उल्लेख लेखक ने आगे भी किया है (पृ. ३५)। प्रभाचन्द्र के न्यायकुमुदचन्द्र के शब्द ही प्रायः यहाँ उद्धृत हुए हैं^४।

पृष्ठ ५—सूक्ष्म, अन्तरित व दूर के पदार्थ अनुमान के विषय होते हैं अतः वे किसी न किसी द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञात हुए होते हैं—यह अनुमान भी आगे पुनः उद्धृत किया है (पृ. ३६) तथा इसपर चार्वाक द्वारा उपस्थित आपत्तियों का बड़ा परिहार किया है। यह अनुमान समन्तभद्र की आत्ममीमासा से लिया गया है^५।

पृष्ठ ६—सर्वज्ञ के अस्तित्व में बाधक प्रमाण नहीं हैं इस का आगे विस्तार से विवरण दिया है (परि. १३-१४)। यह तर्क अकलक ने सिद्धि-विनिश्चय में प्रस्तुत किया है^६।

सर्वज्ञ ईश्वर जगत्कर्ता है यह मत चार्वाकों के समान जैनो को भी अमान्य है, इस की चर्चा आगे सात (परि. २०-२६) परिच्छेदों में की है।

वर्तमान काल तथा प्रस्तुत प्रदेश के समान सभी समयों व प्रदेशों में सर्वज्ञ नहीं है—इस अनुमान का उत्तर आगे दिया है (पृ. ६९-७१)। इस सम्बन्ध में मीमांसक भी चार्वाक का अनुसरण करते हैं।

- १) प्रमाणवार्तिक स्वयं चित् टीका पृ. १९ तथा २५, तत्त्वमग्रह पत्रिका का. १४८२.
 २) नर्ते तदागमात् सिद्धयेत् न च तेन विनागम (मीमासा श्लोकावार्तिक-चोदनासूत्र श्लो. १४२.) ३) सर्वजागमयोः प्रबन्धनित्यत्वेन नित्यत्वोपगमात् द्युतस्तत्र एवमन्योन्या-श्रयणं स्यात् (सिद्धिविनिश्चय ८-४). ४) न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ९१ कश्चिदात्मा सप्रत्यर्थ-साक्षात्कारी तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रकीर्णप्रतियन्यप्रत्ययत्वात्। ५) आत्ममीमासा का. ५: सूक्ष्मान्तरितदुर्गार्वा. प्रत्यक्षा वक्ष्यचित् यथा। अनुमेयत्वतोऽन्यादिरिति सर्वज्ञमस्थिति ॥
 ६) सिद्धिविनिश्चय ८-६ अस्ति सर्वज्ञ मुनिश्चितासम्भवद्वाचकप्रमाणत्वात्।

पृष्ठ ७—अपौरुषेय आगम का अस्तित्व अमान्य करने में चार्वाक और जैन एकमत हैं—दोनों के मत से वेद पुरुषकृत हैं—इस प्रश्न का विचार आगे नौ (परि. २८-३६) परिच्छेदों में किया है।

परि ३—देहात्मिका इत्यादि—इस श्लोक का चतुर्थ चरण प्रश्नकारके प्रमाणवार्तिकभाष्य (पृ ६३) में ' नास्त्यभ्यासस्य सम्भवः ' ऐसा है तथा ज्ञान्तिसूरि ने न्यायावतारवार्तिकवृत्ति (पृ ४६) में यह चतुर्थ चरण ' न पर-लोकस्य सम्भवः ' ऐसा दिया है। इन दोनों ग्रन्थों में इस श्लोक में निर्दिष्ट मतों का पुरन्दर, उद्भट व अविद्वकर्ण से सम्बन्ध नहीं बतलाया है। प्रस्तुत ग्रन्थ में इन तीन आचार्यों के मतों का यह एकत्रित वर्णन एक विशेष उपलब्धि है।

पृष्ठ ८—पूर्वजन्म—पुनर्जन्म के सिद्धान्त में अदृष्ट का स्थान बड़ा महत्व-पूर्ण है। शिला से निर्मित देवप्रतिमा की पूजा होती है इसका कारण उस शिला में स्थित पृथिवीकायिक जीव का अदृष्ट हो है यह मत लेखक ने आगे विस्तार से स्पष्ट किया है (पृ. २०-२१)। किन्तु आवुनिक दृष्टि से शायद यह उचित प्रतीत नहीं होगा।

परि ४, पृष्ठ १०—परि ३ के प्राग्भ में चार्वाकों ने जो अनुमान प्रस्तुत किया है उसका यद्वा क्रमशः खण्डन किया है। जीव इन्द्रिय प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं होता—मानस या स्वसवेदन प्रत्यक्ष से ही ज्ञात होता है—इस से प्रकट होता है कि वह शरीरसे भिन्न है—शरीर इन्द्रिय प्रत्यक्ष से ज्ञात होता है।

परि ५, पृष्ठ १३—जीव का लक्षण ज्ञान-दर्शन है यह आगमिक परम्परा में प्रसिद्ध ही था १। जीव ज्ञान का आधार है अतः शरीर से उस का अस्तित्व पृथक् है यह अनुमान प्रयोग न्यायसूत्र^२, व्योमवती टीका^३ आदि में पाया जाता है।

परि ६, पृष्ठ १५—पुरन्दर आचार्य का मत पहले (पृ ८) बताया है उस का यद्वा खण्डन किया है। जीव के शरीर से अन्यत्र अस्तित्व के बारे

१) प फूलचन्द्र लिखते हैं—कर्म कुछ सीधा वन, सम्पत्ति के इकट्ठा करने में निमित्त नहीं होता। उस से तो राग द्वेष आदि भाव होते हैं और इन भावों के अनुसार जीव धन, घर, स्त्री आदि बाह्य पदार्थों के सयोगवियोग में प्रयत्नशील रहता है इसलिए इन्हें सीधा कर्म का कार्य नहीं मानना चाहिए। वास्तव में दरिद्रता और श्रीमन्ती यह राजनैतिक, आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था का फल है, कर्म का नहीं (पचाध्यायी अ. २ श्लो. ५७ की टोका)। २) उपयोगो लक्षणम्। तत्त्वार्थसूत्र २-८. ३) इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानोन्मात्मनो लिङ्गम्। न्यायसूत्र १-१-१०. ४) शब्दादिज्ञानं क्वचिदाश्रित गुणत्वात्। व्योमवती पृ. ३९३.

में 'असरीरा जीवघणा' यह गाथाय लेखक ने प्रमाणरूप में उद्धृत किया है। इन शब्दों से प्रारम्भ होनेवाली दो गाथाएँ हैं—एक^१ देवसेनकृत तत्त्वसार में (क्र. ७२) तथा दूसरी^२ सिद्धभक्ति की शेषक गाथाओं में जीव शरीर से अन्यत्र भी रहता है इस विषय में यहा लेखक ने अनुमान और आगम इन दो प्रमाणों का उल्लेख किया है। अन्य आचार्यों ने प्रत्यक्ष प्रमाण से भी इस बात का समर्थन किया है—किसी जीव को अपने पूर्वजन्म का स्मरण होता है तब वह प्रत्यक्ष से ही जानता है कि उस का जीव पहले वर्तमान शरीर से भिन्न किसी दूसरे शरीर में था^३, इसी प्रकार कोई व्यक्ति मृत होने पर मृत अथवा पिशाच योनि में जन्म ले कर किसी दूसरे व्यक्ति के शरीर में वास करता है ऐसे उदाहरण भी प्रत्यक्ष प्रमाण से ज्ञात हैं।

परि. ७, पृ १७—पहले उद्भट आचार्य का मत पृ. ८ पर घतलाया है उस का यह स्पष्टन है। इस परिच्छेद में तथा अगले परिच्छेद में अपनाया गया स्पष्टन का प्रकार परि. ६ जमा ही है।

परि. ९, पृष्ठ १०-२०—यहा उल्लिखित पूर्वपक्ष पृ. ८ पर घतलाया है। चैतन्य का कारण चैतन्य ही होता है यह तर्क भी पहले कहा है (पृ ३)।

परि १०, पृष्ठ २०-२१—जगत के सब अच्छे-बुरे कार्य प्राणियों के अदृष्ट से ही होते हैं यह लेखक का अभिमत है। पापाणमूर्ति की पूजा होती है इस का कारण पापाण-शरीर में स्थितजीव का शुभ कर्म है—यह विधान इसी अभिमत का स्वष्टीकरण है। प्रामाणिक ज्ञान पुण्य के उदय से होता है तथा मिथ्या-ज्ञान पाप के उदय से होता है यह लेखक का विधान भी (पृष्ठ १०३) इसी मत के कारण हुआ है। इस एकान्त मत की उचितता विचारणीय है।

परि ११, पृष्ठ २२—अदृष्ट अथवा कर्म-सिद्धान्त की मूलभूत विचार-सरणि इस परिच्छेद म आई है। प्रत्येक जीव को उस के प्रत्येक कार्य का फल अवश्य मिलता है—यह कल्पना आधारभूत मानकर कर्म सिद्धान्त की रचना हुई है। वर्तमान जीवन में सभी कार्यों के फल मिलते हुए दिखाई नहीं देते—अतः कुछ फल पूर्वजन्म के कार्यों के हैं तथा कुछ फल अगले जन्म में मिलेंगे यह मानना जरूरी होता है। न्यायादि दर्शनों में जीव को कर्मों का फल देनेवाले

१) असरीरा जीवघणा चरमसरीरा हवति किंचूणा। जम्मणस्मरणविमुक्का णमामि सब्बे पुणो सिद्धा ॥ ७२ ॥ २) असरीरा जीवघणा उवजुत्ता दसणे य णाणे य। सायारमणायारा लक्खणमेय तु सिद्धाण ॥ ३) अकलक-न्यायविनिश्चय श्लो २४९—जातिस्मराणा सवादादपि संस्कारसस्थितेः। पात्रकैसरिस्तोत्र श्लो. १५—स्मृतिश्च परजन्मनः स्फुटमिहेक्ष्यते कस्यचिद।

ईश्वरके समर्थन में यह मुख्य कारण बतलाया है^१ । यहा लेखक द्वारा प्रयुक्त वाक्य प्रभाचन्द्र के अनुकरण पर है^२ ।

परि. १२, पृष्ठ २३—यहा उल्लिखित पूर्वपक्ष पृ. १ पर आया है । जीव शरीर से भिन्न तथा अनादि-अनन्त है यह बात हमारे समान अल्पज्ञ लोग अनुमान से जानते हैं किन्तु योगी इसी को प्रत्यक्ष द्वारा भी जानते हैं । यहा योगी-प्रत्यक्ष शब्द विशिष्ट अर्थ में लेना चाहिए-योगी का सर्वज्ञ यह अर्थ इष्ट है । सर्वज्ञ के अस्तित्व का समर्थन अगले कुछ परिच्छेदों में प्रस्तुत किया है ।

परि. १३, पृ. २४—यः सर्वाणि इत्यादि श्लोक जयसेन ने पचास्तिकाय की तात्पर्य टीका में उद्धृत किया है किन्तु इस का मूल स्थान ज्ञात नहीं हुआ ।

पृष्ठ २५—सर्वज्ञ में बाधक प्रमाण नहीं है यह तर्क पहले बतलाया है (पृ. ६) इसका विवरण यहा प्रारम्भ होता है । जगत् में कहीं भी किसी समय सर्वज्ञ नहीं होते यह जो प्रत्यक्ष से जानेगा वह स्वयं (सब जगत् को जानने के कारण) सर्वज्ञ होगा अतः प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ का बाध नहीं होता । यह वाक्य अकलक तथा विद्यानन्द के अनुकरण पर है^३ ।

पृष्ठ २६—राग, द्वेष तथा अज्ञान की मात्रा प्रत्येक व्यक्ति में कम-अधिक देखी जाती है अतः किसी व्यक्ति में उनका सर्वथा अभाव भी होता है यह अनुमान समन्तभद्र, पात्रकेसरी आदि की रचनाओं में पाया जाता है^४ । इसी के उलटा कथन है-ज्ञान, वैराग्य का किसी में परम प्रकर्ष होता है क्योंकि इन की मात्रा प्रत्येक व्यक्ति में कम अधिक देखी जाती है^५ ।

पृष्ठ २७—पुरुष होना अथवा वक्ता होना सर्वज्ञ होने में बाधक है यह मीमांसकों का कथन है । उन का तात्पर्य यह है कि शरीर की रक्षा के लिए आवश्यक भोजनादि क्रियाएँ करते समय सर्वज्ञ का चित्त उन क्रियाओं में लगा

१) न्यायसूत्र ४।१।१९ ईश्वर कारण पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् । २) न्यायकुमुदचन्द्र पृ ३४८: कथमन्यथा सेवाकृष्यादौ सममीहमानानां केषाचिदेव फलयोगः अन्येषा च नैषफल्य स्यात् । ३) सिद्धिविनिश्चय ८-१६ असकलज्ञ जगद् विदन् सर्वज्ञ स्यात्, आप्तपरीक्षा ९७: प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दत् त्रिकाल भुवनत्रयम् । रहित विश्वतत्त्वज्ञैर्न हि तद् बाधक भवेत् ॥ ४) आप्तमीमासा ४ : दोषावरणयोर्हानि नि शेषास्त्यतिशायनात् । क्वचिद् यथा स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्षय ॥, पात्रकेसरिस्तोत्र १८ प्रहाणमपि दृश्यते क्षयवतो निमूलात् क्वचित् तथायमपि युज्यते ज्वलनवत् कषायक्षय ॥ ५) यह कथन योगसूत्र (१-२५) (तत्र निरतिशय सर्वज्ञबीजम्) के व्यासकृत भाष्य में भी है ।

रहेगा—तब वह वाकी सभ पदार्थों को कैसे जान सकेगा? इस का उत्तर जैन दार्शनिकों ने दो प्रकार से दिया है। प्रथम परम्परा के अनुसार जब कोई व्यक्ति सर्वज्ञ होता है तब उसे भौतिक भोजन की जरूरत ही नहीं रहती—अनन्त जान के समान उसे अनन्त सुख भी प्राप्त होता है; इसी तरह सर्वज्ञ का भ्रमोपदेश भी इच्छापूर्वक नहीं होता—वह तो पूर्वोक्त तीर्थंकर नामकर्म का फल प्राप्त होता है—अतः भोजनादि से अथवा उपदेश से सर्वज्ञ के जान में कोई बाधा नहीं पड़ती। अतः परम्परा में सर्वज्ञ के भोजनादि किये तो स्वीकार की है किन्तु इन क्रियाओं के ही कारण भी सर्वज्ञ के जान में बाधा नहीं मानी है—यह हमलिये कि सर्वज्ञ का जान अतीन्द्रिय प्रकृत होता है, मन या इन्द्रियों पर अवलम्बित नहीं होता अतः मारीचिक क्रियाओं से उस में कोई बाधा नहीं पड़ती।

पृष्ठ २८—उपनिषदों की परम्परा में सर्वज्ञ के सम्बन्धक तत्त्व दो प्रकार से प्राप्त होते हैं—एक में जगत के सब क्रियाओं (इस में जान भी सम्मिलित होता है) के आधार के रूप में ब्रह्म का वर्णन आता है, तैत्तिरीय ने महा उद्धृत किये हैं वे दोनों वाक्य इसी प्रकार के हैं। दूसरे प्रकार में परम शक्तिशाली ईश्वर में सर्वज्ञता का वर्णन किया है, स सर्वज्ञ सर्वज्ञेति (प्रज उ. ४-८), य. सर्वज्ञ सर्वज्ञेति नम्य जानमय तपः (सुष्टक उ. १-१०) आदि वाक्य इस प्रकार के हैं, इन में सर्वज्ञ शब्द का स्पष्ट प्रयोग भी है। यह स्पष्ट है कि जैन दर्शन के समान कोई पुरुष सर्वज्ञ हो सकता है यह बात वैदिक परम्परा में मान्य नहीं थी।

पृष्ठ २९—उपमान अथवा अर्थासि ने प्रमाण किसी विषय का जन्मिन्त्व यत्त्वाने है—अज्ञान का जान उन ने नहीं होगा, अतः सर्वज्ञ के अज्ञान को भी इन प्रमाणों से सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह तर्क विमानन्द ने प्रस्तुत किया है।

पृष्ठ ३१—सब वस्तुएं अनेक हैं, अनेक वस्तुएं किसी एक के जान का विषय होती हैं, अतः सब वस्तुएं किसी एक के जान का विषय होती हैं—यह अनुमान अनन्तवीर्य ने सिद्धिनिधय टीका में उद्धृत किया है। इस अनुमान की निर्दिष्टता का जो विवरण तैत्तिरीय ने दिया है वह व्यापकज्ञान की वाद-पद्धति के अनुसार है—असिद्ध हेचामास के आभ्यासिद्ध, व्यधिकरणासिद्ध, भागासिद्ध आदि उपभेद जैन वादपद्धति में निरर्थक माने हैं इस का उल्लेख

१) आत्मपरीक्षा ९८ • नानुमानोपमानार्थापत्यागमबलादपि । विश्वज्ञाभावतत्सिद्धि-
स्तेषा सद्विषयत्वतः ॥ २) पृष्ठ ७ : सर्व-सदसद्वर्गः फस्यचिदेकप्रत्यक्षविषय अनेक-
त्वात् अगुलितमूहवत् ।

लेखक ने ही आगे किया है (पृ ४१-४२) । यहा के अनुमान में सब वस्तुएं (सद् असद्वर्ग) यह पक्ष है, अनेक होना यह हेतु है; एक ज्ञान का विषय होना यह साध्य है तथा अगुलिया यह उदाहरण है । यहा हेतु पक्ष में विद्यमान है अतः स्वरूप से असिद्ध नहीं है, तथा व्यधिकरण-असिद्ध भी नहीं है (व्यधिकरण-असिद्ध वह होता है जो पक्ष में न हो कर अन्यत्र कहीं विद्यमान हो) । यहा पक्ष का अस्तित्व सुनिश्चित है अतः हेतु आश्रय-असिद्ध नहीं है तथा हेतु का अस्तित्व पक्ष में निश्चित है अतः हेतु भाग-असिद्ध अथवा अज्ञात-असिद्ध, अथवा सन्दिग्ध-असिद्ध भी नहीं है । हेतु पक्ष से विरुद्ध अन्यत्र कहीं नहीं है अतः वह विरुद्ध अथवा अनैकान्तिक भी नहीं है । प्रतिवादी को असिद्ध प्रतीत होनेवाला तत्त्व हम सिद्ध कर रहे हैं अतः यह हेतुप्रयोग अकिञ्चित्कर (व्यर्थ) भी नहीं है । हेतुका पक्ष में अस्तित्व निश्चित है अतः इसे अनध्यवसित (अनिश्चित) नहीं कह सकते । साध्य के विरुद्ध कोई प्रमाण नहीं है अतः यह हेतु कालात्ययापदिष्ट (बाधित) भी नहीं है । यहा दृष्टान्त (उदाहरण = अगुलीसमूह) में साध्य (एक ज्ञान का विषय होना) तथा साधन (अनेक होना) दोनों विद्यमान हैं अतः दृष्टान्त भी दोषरहित है । दृष्टान्त-विषय का अस्तित्व प्रामिद्ध है अतः वह आश्रय-असिद्ध नहीं है तथा अनेक वस्तुएं एक ज्ञान का विषय होती हैं यह व्याप्ति भी इस दृष्टान्त से अच्छी तरह ज्ञात होती है अतः यह विपरीतव्याप्तिक भी नहीं है ।

पृष्ठ ३३—अनेक वस्तुएं एक ज्ञान का विषय होती हैं इस अनुमान के विरोध में मीमांसकों ने कहा कि अनेक वस्तुएं एक ज्ञान का विषय नहीं होती हैं । इस पर जैन सिद्धान्ती का कथन है कि अनेक वस्तुएं (सेना, वन आदि) हमारे जैसे के ही ज्ञान का विषय होती हैं । प्रत्युत्तर में मीमांसक आक्षेप करते हैं कि आप के ज्ञान का विषय तो सब वस्तुएं नहीं होतीं । इस प्रत्युत्तर में मीमांसकों ने यह ध्यान नहीं रखा कि जैनों का साध्य तो किसी एक ज्ञान का सब वस्तुओं को जानना है—हमारे जैसे व्यक्ति सभी वस्तुएं जानते हैं यह जैनों का साध्य ही नहीं है । अतः अपने पक्ष का दोष दूर न कर प्रतिपक्ष में दोष देने की गलती वे कर रहे हैं—इस को वाद की परिभाषा में मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान कहते हैं^१ । मूल अनुमान में दोष न बतला कर विरोधी अनुमान प्रस्तुत करना भी वाद की परिभाषा में दोष ही है—इसे प्रकरणसमजाति कहते हैं ।

१) न्यायसूत्र ५।२।२१ स्वपक्षदोषाभ्युपगमात् परपक्षे दोषप्रमगो मतानुज्ञा ।

परि. १६--बौद्ध दार्शनिक निर्दोष हेतु के तीन लक्षण मानते थे--हेतु पक्ष में हो, सपक्ष में हो तथा विपक्ष में न हो (उदा. धुआ पर्वतपर है, रसोई में है, तथा सरोवर में नहीं है अतः धुंए से आग का अनुमान निर्दोष है) यह तमी सम्भव है जब पक्ष, सपक्ष, विपक्ष ये तीन पृथक् रूप से विद्यमान हों । किन्तु यह बात अन्वयव्यतिरेकी अनुमान में ही सम्भव होती है । केवलान्वयी अनुमान में विपक्ष नहीं होता--उस का पक्ष में ही अन्तर्भाव होता है (उदा ' सब वस्तुए' इस पक्ष से भिन्न कोई वस्तु नहीं है जिसे विपक्ष कहा जाय) । इसी तरह केवल व्यतिरेकी अनुमान में सपक्ष का अस्तित्व नहीं होता (इस का विवरण पृ. ३६ पर आया है) । किन्तु फिर भी केवलान्वयी तथा केवलव्यतिरेकी अनुमान प्रमाण माने गये हैं इसी लिए जैन प्रमाणशास्त्र में हेतु के ये तीन लक्षण नहीं माने गये हैं--इन के स्थान में एक ही ' अन्यथा उपपत्ति न होना ' यह लक्षण माना है ।

परि. १७, पृ. ३५—आवरण दूर होने पर जीव का ज्ञान सब पदार्थों को जानता है इस अनुमान का उल्लेख पहले किया है (पृ. ४) । उसी का विस्तार यहा प्रस्तुत किया है । पूर्वोक्त स्थान पर इस अनुमान के उदाहरण के रूप में निर्मल नेत्र का उल्लेख किया है, इस पर चार्वाकों का आक्षेप था कि नेत्र में तो सब पदार्थों के देखने की क्षमता नहीं है अतः वह सब पदार्थों को जानने के साध्य का उदाहरण नहीं हो सकता । प्रस्तुत दोष दूर करने के लिए यहा आचार्य ने नेत्र का उदाहरण न दे कर व्यतिरेक दृष्टान्त के रूप में मलिन मणि (दर्पण) का उदाहरण दिया है--मणि दर्पण पदार्थों को प्रतिबिम्बित नहीं कर सकता उसी तरह आवरण सहित जीव सब पदार्थों को नहीं जान सकता । जब सब दोष दूर हो जाते हैं तो स्वाभाविक शक्ति से जीव सब पदार्थों को साक्षात् जानता है ।

पृष्ठ ३६—उपर्युक्त अनुमान केवल व्यतिरेकी है । यहा कोई एक पुरुष यह पक्ष है, सब पदार्थों का साक्षात् ज्ञाता होना यह साध्य है तथा सब पदार्थों के ज्ञान की योग्यता होने पर आवरण दूर होना यह हेतु है । इस अनुमान में विपक्ष (सब पदार्थों को न जाननेवाले साधारण पुरुष) तो विद्यमान है किन्तु पक्ष से भिन्न कोई सपक्ष विद्यमान नहीं है अतः सपक्ष में हेतु का अस्तित्व होना चाहिए यह नियम यहा नहीं लगाया जा सकता ।

सूक्ष्मादि पदार्थ प्रमेय हैं अतः वे किसी के द्वारा प्रत्यक्ष जाने गये हैं यह अनुमान भी पहले (पृ. ५) उद्धृत किया है ।

परि. १८, पृष्ठ ३८—मीमांसक मत में धर्म--अधर्म (पुण्य--पाप) का साक्षात् ज्ञान पुरुष के लिए सम्भव नहीं माना है--यह ज्ञान आगम (वेद) के

द्वारा ही होता है यह उनका मत है। यहा उद्धृत श्लोक में धर्मश का अर्थ धर्म को साक्षात् जाननेवाला यह समझना चाहिए। इस विषय में बौद्धों का मत मीमांसकों से ठीक उलटा है। उन के मत से धर्म का साक्षात् ज्ञान ही आत् (बुद्ध) का विशेष है—वाकी सर्व पदार्थ वे जानते हैं या नहीं यह देखना व्यर्थ है। जैन मत में जो सर्वश माने हैं वे धर्म-अधर्म को भी साक्षात् जानते हैं और वाकी सष पदार्थों को भी।

यहा अदृष्ट (पुण्य-पाप) को प्रत्यक्ष का विषय सिद्ध करने के लिए जो यह कहा है कि अदृष्ट अनुमान आदि प्रमाणों से ज्ञात नहीं होता—यह प्रतिवादी (मीमांसक) के मतानुसार समझना चाहिए। वैसे ग्रन्थकर्ता ने पहले अनुमान से अदृष्ट का समर्थन किया ही है (पृ. २२)।

पृ. ३९—आगम की प्रमाणता आगमप्रवर्तक पर अवलम्बित है यह तथ्य यहा स्पष्ट किया है। इसी लिए बौद्ध मत में आगम को स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना है, यद्यपि बुद्ध के वचनों को वे प्रमाणभूत मानते ही हैं। जैन मत के अनुसार भी आगम स्वत. प्रमाण नहीं हैं—सर्वश द्वारा उपदिष्ट होने के कारण प्रमाण हैं।

परि. १९—सर्वश के अस्तित्व में कोई बाधक प्रमाण नहीं है यह अनुमान पहले उद्धृत किया है (पृ. ५-६) और उस का विवरण भी पहले आ चुका है। (पृ. २३-३०)

पृष्ठ ४१—जैन प्रमाणशास्त्र में असिद्ध हेत्वाभास के दो ही प्रकार माने हैं इस का निर्देश पहले परि १९ के टिप्पण में किया है। प्रभाचन्द्र ने इस की विस्तार से चर्चा की है २।

परि. २०, पृष्ठ ४२—चार्वाकों द्वारा जगत्कर्ता ईश्वर का निषेध किया है यह पूर्वश्ल पृ ६ पर आया है। जैन इस से सहमत हैं। इस पर नैयायिकों के तर्कों का यहा विस्तार से विचार करते हैं। ईश्वर कर्ता है यह कथन तभी सम्भव होगा जब जगत को कार्य सिद्ध किया जाय। अत जगत कार्य है या नहीं इसी का पहले विचार किया है। यह विवरण बहुत कुछ अंश में प्रभाचन्द्र के वर्णन से प्रभावित है ३।

१) धर्मकीर्ति—सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्ट तु पश्यतु। कीटसख्यापरिज्ञान तस्य न क्षोपयुज्यते ॥ प्रमाणवार्तिक २-३१ २) प्रमेयकमलमार्तण्ड ६-२२ ये च विशेष्या-सिद्धादयः असिद्धप्रकाराः परैरिष्टा ते असत्सत्ताकत्वलक्षणसिद्धप्रकारात् नार्थान्तरम्। ३) न्यायकुपुदचन्द्र पृ १०१ और वाद का भाग।

पृष्ठ ४३— जगत रूप आदि गुणों से युक्त है अतः कार्य है यह अनुमान उद्योतकर ने प्रस्तुत किया है^१ ।

आत्मा सर्वगत है अथवा नहीं इस का विचार परि. ५६ (पृ. १९२) से विस्तार से किया है ।

पृष्ठ ४५—जगत् उत्पत्तियुक्त है अतः ईश्वरनिर्मित है यह कथन वाचस्पति ने प्रस्तुत किया है^२ । किन्तु जगत उत्पत्तियुक्त है यह कथन ही यहा विवाद का विषय है । अतः उसे आधार बना कर ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध करना ठीक नहीं ।

पृष्ठ ४६—कार्य का एक लक्षण—जो पहले नहीं होता और बाद में अस्तित्व में आता है—पहले घतलाया (पृ. ४२) । इस अभूत्वामात्रित्व को जगत में सिद्ध करना सम्भव नहीं—अमुक समय में जगत नहीं था और बाद में उत्पन्न हुआ यह कहना सम्भव नहीं यह अत्र तक घतलाया । अब कार्य का दूसरा लक्षण प्रस्तुत करते हैं—कार्य वह है जो कारण से समवेत हो तथा सत्ता के समवाय से युक्त हो । यह लक्षण भी पृथ्वी आदि में घटित नहीं होता । यह लक्षण निर्दोष भी नहीं है क्योंकि विनाशरूप कार्य में यह नहीं पाया जाता—विनाश किसी कारण से समवेत नहीं होता, न ही वह सत्ता के समवाय से युक्त होता है ।

द्रव्य, गुण तथा कर्म में सत्ता का समवाय सम्बन्ध होता है यह कल्पना भी जैन दर्शन में मान्य नहीं है । जैन दृष्टि से द्रव्य आदि का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है—सत्ता नामक किसी गुण के सम्बन्ध की कल्पना व्यर्थ है । कुन्दकुन्द, अकलक, विद्यानन्द आदि ने इस का स्पष्टीकरण किया है^३ ।

पृष्ठ ४८—जगत के विषय में कृतबुद्धयुत्पादकत्व—यह कृत है ऐसी बुद्धि उत्पन्न होना—निश्चित नहीं है । यही बात आगे वेद के कर्तृत्व के विषय में कही गई है (पृ. ८७) ।

१) न्यायवार्तिक पृ. ४५७. २) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका पृ. ५९८ । ३) कुन्दकुन्द-प्रवचनसार २-१३ तम्हा दखं सय सत्ता ।, अकलक-लघीयत्रय ४०- स्वतोऽर्था सन्तु सत्तावत् सत्तया किं सदात्मनाम् ।, विद्यानन्द-आप्तपरीक्षा ७०-७१ स्वरूपेणासतः सत्त्वसमवाये च खाम्बुजे । स स्यात् किं न विशेषस्याभावात् तस्य ततोऽज्ञसा ॥ इत्यादि ।

जगत का उपादान अचेतन है अतः वह चेतन ईश्वर द्वारा निर्मित है यह अनुमान वाचस्पति ने प्रस्तुत किया है^१ ।

पृष्ठ ४९—न्याय मत में आत्मा को स्वतः चेतन नहीं माना है—आत्मा चेतना के सम्बन्ध से चेतन है यह उन का मत है, जैन मत में द्रव्य और गुण में यह भेद स्वीकार नहीं किया जाता, आत्मा को स्वरूप से ही चेतन माना है । इस का निरूपण विद्यानन्द ने ईश्वर के सम्बन्ध में किया है^२ ।

पृष्ठ ५०, परि. २२—ईश्वर के खण्डन में ईश्वर के शरीर का विचार प्रमुख है, विद्यानन्द ने इस का विस्तार से वर्णन किया है^३ ।

पृष्ठ ५१—न्यायदर्शन में ईश्वर और मुक्त पुरुषों में भेद किया है—ईश्वर को नित्यमुक्त, नित्य ज्ञानी माना है, जैन मत में मुक्त पुरुषों में ऐसा कोई भेद स्वीकार नहीं किया जाता, सभी सिद्धों की अवस्था समान मानी गई है—सभी सिद्धों का अनन्त ज्ञान सादि है—अनादि नहीं है । अतः ईश्वर का ज्ञान अनादि—अनन्त अथवा नित्य है यह मत जैनों को मान्य नहीं । इस विषय में मीमांसक भी जैनों से सहमत हैं^४ । मुक्त जीव के रागद्वेष नहीं होते अतः कार्य करने की इच्छा और प्रयत्न भी मुक्तों में सम्भव नहीं हैं ।

यहा आत्मा के ज्ञान आदि गुणों को अनित्य कहा है यह न्याय मत की अपेक्षा से समझना चाहिए, जैन मत में गुण द्रव्य के सहभावी होते हैं अतः गुणों को नित्य माना है तथा पर्यायों को अनित्य माना है—गुणों की दृष्टि से द्रव्य नित्य होता है तथा पर्यायों की दृष्टि से अनित्य होता है । इसी प्रकार ज्ञान को विभु (व्यापक द्रव्य) का गुण मानना और उस के लिए आकाश के गुण शब्द का उदाहरण देना भी प्रतिपक्षी (न्याय) मत की ही अपेक्षा से है, जैन मत में आत्मा को सर्वव्यापी नहीं माना है तथा शब्द को आकाश का गुण भी नहीं माना है यह लेखक स्वयं आगे स्पष्ट करते हैं (पृ. १९२ तथा ९३) ।

पृष्ठ ५२—ईश्वर के शरीर के व्यापक या अव्यापक होने की चर्चा में शरीर के स्वरूप का विचार महत्वपूर्ण है । जैन मत में पांच प्रकार के शरीर माने हैं—

१) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका पृ. ५९८. २) आप्तपरीक्षा ६६ नेशो ज्ञाता न चाज्ञाता स्वयं ज्ञानस्य केवलम् । समवायात् सदा ज्ञाता यद्यात्मैव स किं स्वतः ॥ इत्यादि । ३) आप्तपरीक्षा ११ • प्रणेता मोक्षमार्गस्य नाशरीरोऽन्यमुक्तवत् । सशरीरस्तु नाकर्मा सम्भवत्यज्ञान्तुवत् ॥ इत्यादि । ४) विद्यानन्द—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ. ३६० बोधो न वेधसो नित्य बोधत्वात् । कुमारिल—मीमांसाश्लोकवार्तिक पृ. ६६० • अशरीरो ह्यधिष्ठाता नात्मा मुक्तात्मवद् भवेत् ॥

औदारिक (मनुष्यादि का), वैक्रियक (देवादि का), आहारक (मुनि के क्रोध या कृपा से उत्पन्न), तैजस तथा कार्मण (कर्मपरमाणुओं का समूह), इन में तैजस तथा कार्मण ये दो शरीर सभी प्राणियों के होते हैं—वे अति सूक्ष्म परमाणुओं से बने हुए होने से अदृश्य एव अप्रतिबन्धक (दूसरे द्रव्यों को न रोकनेवाले) होते हैं। किन्तु न्यायमत में शरीर के ऐसे प्रकार नहीं माने हैं—वे सभी शरीरों को पृथ्वी-परमाणुओं से सहित मानते हैं। अतः ईश्वर का शरीर भी इन परमाणुओं से युक्त ही होगा, इसलिए वह सर्व-व्यापी नहीं हो सकता।

पृष्ठ ५३—ईश्वर का शरीर नित्य है या अनित्य यह चर्चा विद्यानन्द ने प्रस्तुत की है^२।

पृष्ठ ५४—ईश्वरवादी दर्शनों में प्रायः ईश्वर या उस के अवतारों को मानवीय गुणदोषों से युक्त माना है—ईश्वर सज्जनों का रक्षक तथा दुष्टों को दण्ड देनेवाला माना है। जैन दृष्टि से यह बात ठीक नहीं; जिस परम पुरुष में ज्ञान का चरम उत्कर्ष हो उस में वैराग्य का भी चरम उत्कर्ष होता है, अतः वह ससार के गुणों तथा दोषों से अलग होता है। इस लिए शिव या विष्णु के लोकप्रसिद्ध रूप की जैन लेखकों ने बहुधा आलोचना की है। इस का अच्छा उदाहरण पात्रकेसरिस्तोत्र में प्राप्त होता है^३।

पृ. ५५—राजा और नौकरो का दृष्टान्त आत्मा के अणु आकार का होने की चर्चा में पुनः उपस्थित किया है (पृ. २०५)।

पृ. ५६—ईश्वर यदि दयालु है तो वह दुःखमय ससार का निर्माण क्यों करता है यह आक्षेप मीमांसकों ने भी प्रस्तुत किया है^४। इस के उत्तर में नैया-

१) तत्त्वार्थसूत्र २-३६-४२—औदारिकवैक्रियकाहारकतैजसकार्मणानि शरीराणि । पर ऋ सूक्ष्मम् । प्रदेशतोऽसख्येयगुण प्राक् तैजसात् । अनन्तगुणे परे । अप्रतीघाते । अनादिसन्धे च । सर्वस्य ॥ २) आप्तपरीक्षा-१९-२०—देहान्तराद् विना तावत् स्वदेहं जनवेद् यदि । तदा प्रकृतकार्येऽपि देहाधानमनर्थकम् ॥ देहान्तरात् स्वदेहस्य विधाने ज्ञानवस्थितिः । तथा च प्रकृत कार्यं कुर्यादीशो न जातुचित् ॥ ३) श्लोक २९-३५ : हरो हसति चायतं कहकहाद्गहासोत्त्रण कथं परमदेवतेति परिपूज्यते पण्डितैः । प्रसन्नकुपितात्मना नियमतो भवेद् दुःखिता तथैव परिमोहिता भयमुपद्रुतिश्चामयै ॥ इत्यादि । ४) कुमारिल-मीमांसाश्लोकवार्तिक पृ. ६५२—एजेच शुभमेवैकम् अनुकम्पाप्रयोजित । इत्यादि ।

वैदिक, वेदान्ती आदि यह मान्य करते हैं कि जीवों का सुखदुःख उन के कर्मों पर निर्भर है । इस से ईश्वर की शक्ति बहुत मर्यादित हो जाती है—वह फल देने में निमित्त कारण है, प्रधान कारण नहीं है ।

पृष्ठ ५७—ज्ञान के स्वसवेदन की चर्चा आगे विस्तार से की है (पृ. १०८-११३) । लेखक ने स्वसवेदन यही चैतन्य का मुख्य लक्षण बतलाया है—चेतन वही है जो अपने आप को जानता हो । न्याय दर्शन में और वेदान्त में भी स्वसवेदन किसी तरह स्वीकार नहीं किया है । अतः लेखक का मन्तव्य है कि उन दर्शनों में चैतन्य का स्वरूप ठीक से ज्ञात नहीं है ।

पृष्ठ ५८—मीमांसक और नैयायिक दोनों वेदों को प्रमाण मानते हैं । लेकिन मीमांसक ईश्वर के अस्तित्व को नहीं मानते । फिर भी वैदिक परंपरा के पुण्यकार्य और पाप कार्य का स्वरूप दोनों को समान रूप से मान्य है । अतः पुण्य और पाप का कोई निश्चित सम्बन्ध ईश्वर से नहीं जोड़ा जा सकता । जैन और बौद्ध दर्शनों में ईश्वर न मानते हुए भी पुण्य-पाप की मान्यताएँ पूर्णतः व्यवस्थित हैं ।

पृष्ठ ६१—इस अनुमान में पृथ्वी इत्यादि कार्य यह पक्ष है, पुरुषकृत न होना यह साध्य है तथा सशरीर या अशरीर कर्ता का संभव न होना यह हेतु है । इस अनुमान में घट आदि विपक्ष हैं—इन का सशरीर कर्ता ज्ञात है जब कि पृथ्वी आदि का कर्ता ज्ञात नहीं है । तथा आकाश सपक्ष है—पृथ्वी आदि के समान आकाश का भी कोई कर्ता ज्ञात नहीं है । सशरीर-अशरीर कर्ता न होना यह हेतु आकाश आदि सपक्ष में है तथा घट आदि विपक्ष में नहीं है अतः उस से पुरुषकृत न होना यह साध्य योग्य रीति से सिद्ध होता है ।

पृष्ठ ६२—यहां से ईश्वर के अस्तित्व का विचार एक दूसरे ढंग से प्रस्तुत किया है—जगत के समस्त कार्य किसी समय नष्ट होते हैं और ईश्वर की प्रेरणा से यह विनाश होता है ऐसा यह विचार है । इस प्रकार का पूर्ण प्रलय जैन दर्शन में मान्य नहीं है । जैन कथाओं में जिस प्रलय का वर्णन किया है वह केवल भारत तथा ऐरावत वर्षों के आर्यखंडों में होती है, वह भी पूर्ण नहीं होती—उस से बचे हुए हर प्रकार के जीवों से ही पुनः आर्यखंड में समाज का विकास होता है ।

पृष्ठ ६७—ईश्वर के अवतार तथा ईश्वर में मानवीय गुणदोष होना के दोनों कल्पनाएँ जैन दर्शन के अनुसार गलत हैं। इस का विवरण पहले दिया है (पृष्ठ ५४ का टिप्पण देखिए)।

पृष्ठ ६८—बौद्धदर्शन के क्षणिकवाद का आगे विस्तार से खण्डन किया है (परिच्छेद ८६)।

पृष्ठ ६९—इस देश तथा काल में सर्वज्ञ नहीं है यह कथन जैन मान्य नहीं कर सकते—इस प्रदेश अर्थात् भारत में पहले सर्वज्ञ हो गये हैं तथा आगे भी होनेवाले हैं यह उन की मान्यता है। इस समय भी विदेह क्षेत्र में सर्वज्ञ वर्तमान है ऐसा भी वे मानते हैं।

पृष्ठ ७०—प्रत्यक्ष से सर्वत्र सर्वदा सर्वज्ञ का अभाव नहीं जाना जा सकता यह तर्क पहले मी (पृ. २५) दिया है। अन्य प्रमाणों से भी सर्वज्ञ का अभाव ज्ञात नहीं होता यह भी पहले (पृ. २५-३०) बतलाया है। पहले स्थान में ' सर्वज्ञ का अभाव ' कहा है उस को प्रस्तुत प्रसंग में ' सर्वज्ञरहित समय-प्रदेश का होना ' इस रूप में कहा है इतना ही अन्तर है।

पृष्ठ ७१—चार वेदों की कई शाखाओं का उल्लेख चरणव्यूह नामक ग्रन्थ में मिलता है। पतंजलि के व्याकरण महाभाष्य में भी वेदशाखाओं की संख्या का निर्देश है, इस में सामवेद को ' हजार मार्गों का ' कहा है। इस समय के समान लेखक के समय भी इनमें उपलब्ध शाखाओं की संख्या कम ही रही होगी। इसी लिए प्रस्तुत समय में ' सहस्रशाखावेदपारग ' नहीं है ऐसा उन्होंने ने कहा है।

अश्वमेध यज्ञ करनेवाले भी लेखक के समय नहीं थे। इतिहास में गुप्त राजाओं के (पाचवी सदी) बाद अश्वमेध यज्ञ किए जाने का वर्णन नहीं मिलता। अतः लेखक के पहले कोई आठसौ वर्षों से अश्वमेध की परम्परा खण्डित हो थी यह स्पष्ट है।

पृष्ठ ७२—वेद का कोई कर्ता नहीं है क्यों कि ऐसे किसी कर्ता का किसी को स्मरण नाही है यह अनुमान मीमांसादर्शन के शाबरभाष्य (१।१।५), प्रभाकर की बृहती टीका (पृ. १७७), शालिकनाथ की प्रकरणपंचिका (पृ. १४०) आदि में पाया जाता है। प्रभाचन्द्र ने इस का विस्तृत परीक्षण किया है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ७२१)।

१) चत्वारो वेदाः सागाः सरहस्या बहुधा विभिन्नाः एकशतम् अध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेदः एकविंशतिधा बाह्वृच्यम् नवधाथर्वणो वेद —प्रथम आन्धिक पृष्ठ ११ (डेकन ए. सोसाइटी का हिन्दी सस्करण)।

जिस तरह वेद के किसी एक कर्ता का स्मरण नहीं है उसी तरह पिटकत्रय (सुत्तपिटक, विनयपिटक तथा अभिधम्मपिटक ये बौद्ध ग्रन्थसंग्रह) के किसी एक कर्ता का स्मरण नहीं है। बुद्ध तथा उन के श्रेष्ठ शिष्यों के उपदेशों-वार्ताओं का संग्रह बड़े बड़े भिक्षुसम्मेलनों में किया गया तथा उन्हीं को पिटक यह नाम दिया गया। उसी प्रकार पुराने ऋषिकुलों द्वारा रचित मन्त्रों का संग्रह कर उन्हें वेद यह नाम दिया गया है।

पृष्ठ ७४—वेद के कर्ता का स्मरण नहीं है इस के उत्तर में बौद्ध कहते हैं कि अष्टक आदि ऋषि ही वेदमन्त्रों के कर्ता हैं—चिन्हें मीमांसक मन्त्रद्रष्टा कहते हैं वे ही मन्त्रकर्ता हैं। अष्टक विश्वामित्र के पुत्र थे। उन के साथ वामक, वामदेव, वसिष्ठ, भारद्वाज, भृगु, जमदग्नि व अंगिरा इन ऋषियों के नाम 'मतानं कत्तारो पवत्तारो' इस विशेषण के साथ पिटकग्रन्थों में कई बार आये हैं जिन में दीघ-निकाय का तेषिञ्जसुत्त उल्लेखनीय है। अनुमान के रूप में इस उत्तर का उल्लेख घर्मक्रीति ने किया है १।

बौद्धों के इस उत्तर के (जो ऐतिहासिक तथ्यों के बहुत निकट है) अतिरिक्त नैयायिक-वैशेषिकों का उत्तर है कि वेद के कर्ता ईश्वर हैं। जैन कहानों के अनुसार कालासुर नामक व्यन्तर देव ने लोगों को कुमार्ग पर लगाने के लिए वेदों की रचना की है^२। इन तीनों का उल्लेख विद्यानन्द ने कर दिया है^३।

पृ. ७५—वैदिक परम्परा में विशिष्ट ऋषियों ने विशिष्ट ग्रन्थों का प्रणयन किया है अतः वेदाध्ययन की परम्परा अनादि नहीं है। इस युक्ति का उल्लेख मनुसूत्र के उदाहरण के साथ पात्रकेसरी ने किया है, उन्होंने ने इस के साथ अन्य युक्तियों को भी प्रस्तुत किया है^४।

पृ. ७७—'प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत्' इत्यादि वाक्य किसी ब्राह्मण ग्रन्थ का है। इस का उल्लेख श्रीधर ने भी किया है^५।

१) प्रमाणवार्तिकवृत्ति १।२६९ स्मरन्ति सौगता वेदस्य कर्तृन् अष्टकादीन् ।
 २) हरिविशुपुराण पर्व २३ श्लो. १४०-४७ हिंसानोदनयानार्षान् क्रूरान् क्रूर. स्वय-
 क्तान् । वेदानध्यापयन् विप्रान् क्षिप्र देवोऽनयद् वशम् ॥ प्रवर्तिताश्च ते वेदा महाकालेन
 कोपिना । विस्तारितास्तु सर्वस्यामवन्नौ पर्वतदिभिः ॥ इत्यादि । ३) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक
 पृ. २३८ तत्कारण हि काणादा स्मरन्ति चतुराननम् । जैना कालासुर बौद्धास्त्वष्टकान्
 सकला सदा ॥ ४) श्लोक १४ श्रुतेश्च मनुसूत्रवत् पुरुषकर्तृकैव श्रुतिः ॥ ५) न्यायकन्दली
 पृ २१६

पृष्ठ ७९—मीमांसा, न्याय आदि दर्शनो में स्मरण का अन्तर्भाव प्रमाण में नहीं किया जाता, स्मरण यद्यपि यथार्थ ज्ञान होता है तथापि वह किसी नये (अपूर्व) पदार्थ का ज्ञान नहीं कराता अतः ये दर्शन उसे प्रमाण में अन्तर्भूत नहीं करते। अकल्कादि जैन आचार्यों ने स्मरण को भी परोक्ष प्रमाण का एक स्वतन्त्र भेद मान कर प्रमाण-ज्ञान में अन्तर्भूत किया है^१ क्यों कि उन की दृष्टि से प्रत्येक यथार्थ ज्ञान प्रमाण है—फिर वह अपूर्व पदार्थ का ज्ञान हो या पूर्वानुभूत पदार्थ का।

पृष्ठ ८०—शालिका यह शालिकनाथकृत प्रकरणपंचिका का सक्षिप्त नाम है। वेदप्रामाण्य की आयुर्वेद के प्रामाण्य से तुलना न्यायसूत्र में भी मिलती है किन्तु वहा दोनों का प्रामाण्य आत (यथार्थ उपदेशक) पर अवलम्बित बताया है^२।

वेद बहुजनसमत हैं इस के विरोध में लेखक ने तुरष्कशास्त्र को भी बहुजनसमत कहा है। यहा तुरष्कशास्त्र का तात्पर्य कुरान आदि मुस्लिम ग्रन्थों से ही प्रतीत होता है। इन को बहुसमत कहना तेरहवीं सदी के उत्तरार्ध में या उस के बाद ही संभव है। इस विषयका विवरण प्रस्तावना में ग्रन्थकर्ता के समय-विचार में दिया है।

वेदों के महाजनपरिग्रहीतत्व का वर्णन वाचस्पति ने न्यायवार्तिकतात्पर्य-टीका में किया है^३।

पृष्ठ ८१—ध्रुवा द्यौः इत्यादि मन्त्र राज्याभिषेक के अवसर पर राजा के प्रति शुभ कामना प्रकट करने के लिए प्रयुक्त होते थे।

पृष्ठ ८२—सर्वे वै खल्विदं ब्रह्म इत्यादि श्लोक इस समग्र रूप में उपनिषदों में प्राप्त नहीं होता। इस का पहला अंश छान्दोग्य उपनिषद में (३-१४-१) तथा दूसरा अंश वृहदारण्यक उपनिषद में (४-३-१४) मिलता है।

पृष्ठ ८६—वेद अपौरुषेय हैं अतः वे प्रमाण हैं इस युक्ति के उत्तर में लेखक ने अवतक तथा आगे भी कहा है कि वेद पौरुषेय हैं, अपौरुषेय नहीं हैं। पूज्यपाद ने सर्वार्थसिद्धि में इस का दूसरे प्रकार से भी उत्तर दिया है^४— जो अपौरुषेय है वह प्रमाण ही होता है ऐसा कोई नियम नहीं है, चोरी का उपदेश भी अपौरुषेय है किन्तु वह प्रमाण नहीं है— ऐसा उन का कथन है।

१) प्रमाणसग्रह श्लो. १० प्रमाणमर्थसवादात् प्रत्यक्षान्वयिनी स्मृति । २) मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यम् आप्तप्रामाण्यात् । २।१।६८ ३) पृष्ठ ४३२ न चान्य आगमो लोकयानामुद्बहन् महाजनपरिग्रहीत ईश्वरप्रणीततया स्मर्यमाणो दृश्यते। ४) अध्याय १ सूत्र २० न चापौरुषेयत्व प्रामाण्यकारण, चौर्याद्युपदेशस्य प्रामाण्यप्रसगात्।

पृष्ठ ८६ जो वाक्य हैं वे पौरुषेय हैं यह अनुमान चार्वाक, बौद्ध व जैनो ने प्रस्तुत किया है। वैशेषिकसूत्र में भी इस का समर्थन मिलता है।^१ इस पर मीमांसकों का कथन है कि सभी वाक्य पौरुषेय नहीं होते—वे वाक्य ही पौरुषेय होते हैं जिन के कर्ता का स्मरण है, वाक्यत्व के साथ स्मर्यमाणकर्तृकत्व यह उपाधि हो तो ही उन में पौरुषेयत्व होता है। इस प्रसंग में लेखक उपाधि का स्वरूप बतलाते हैं। उपाधि वह होता है जो साध्य में सर्वत्र हो किन्तु साधन में विशिष्ट स्थानों पर हो। प्रस्तुत अनुमान में वाक्यों का पौरुषेय होना साध्य है तथा वाक्यत्व यह साधन है। मीमांसकों के कथनानुसार स्मर्यमाणकर्तृकत्व (कर्ता का स्मरण होना) यह यदि उपाधि है तो वह साध्य में (पौरुषेयत्व में) सर्वत्र होना चाहिए—जो जो पौरुषेय है उस के कर्ता का स्मरण है ऐसा कहना चाहिए। किन्तु ऐसा कथन सम्भव नहीं है।

पृष्ठ ८७—स्मर्यमाणकर्तृकत्व यह उपाधि पौरुषेयत्व इस साध्य में सर्वत्र व्यापक नहीं है यह स्पष्ट करने के लिए लेखक व्यापक और व्याप्य की परिभाषा देते हैं। एक वस्तु के हटने से यदि दूसरी वस्तु नियमतः हटती है तो पहली वस्तु को व्यापक तथा दूसरी वस्तु को व्याप्य कहते हैं। उदाहरणार्थ—जहा अग्नि नहीं होती वहा धुआ नहीं होता, यहा अग्नि व्यापक है तथा धुआ व्याप्य है। प्रस्तुत अनुमान में कर्ता का स्मरण होना यह व्यापक मानें और पौरुषेयत्व व्याप्य मानें तो उस का तात्पर्य होगा कि जिस जिस वस्तुके कर्ता का स्मरण नहीं है वह पौरुषेय नहीं है। किन्तु यह कथन उचित नहीं है। इसी प्रकार कर्ता का ज्ञान होना (ज्ञायमानकर्तृत्व) अथवा ये कृत हैं ऐसी बुद्धि उत्पन्न होना (कृतबुद्ध्युत्पादकता) ये भी उपाधिया नहीं हो सकतीं क्यों कि ये भी साध्यव्यापी नहीं है।

पृष्ठ ८८—वेद के मन्त्र अतीन्द्रिय विषयों का बोध कराते हैं तथा वे सामर्थ्योपेत हैं—अद्भुत शक्ति से सम्पन्न हैं अतः वे पुरुषकृत नहीं हो सकते—यह मीमांसकों का तर्क है। किन्तु जैन तथा बौद्धों के आगमों में भी अतीन्द्रिय विषयों का वर्णन है—स्वर्गनरकादि का तथा मुक्ति, निर्वाण आदि का उपदेश है। एव जैन तथा बौद्धों के शास्त्रों में भी विविध शक्तियों से सम्पन्न मन्त्रों का वर्णन है। अतः इस दृष्टिसे वेद तथा अन्य शास्त्रों में कोई भेद नहीं किया जा सकता। यह तथ्य धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक में स्पष्ट किया है।

पृष्ठ ८९—वेद में विशिष्ट राजाओं के नामोल्लेख हैं अतः उन राजाओं

१) बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे । सूत्र ६।१।१

के बाद ही वेदों की रचना हुई है? । इसी से मिलताजुलता तर्क पात्रकेसरी ने प्रस्तुत किया है? ।

‘ यस्मिन् देशे ’ इत्यादि वाक्य किसी ब्राह्मण ग्रन्थ के हैं ।

पृष्ठ ९१—वेद नित्य हैं यह बतलाने के लिए मीमासा दर्शन में शब्द को ही नित्य माना है । मीमासकों की दृष्टि में मुख द्वारा उच्चारित ध्वनि शब्द नहीं है , इस ध्वनि द्वारा जो व्यक्त होता है वह शब्द है । कल जिस शब्द का उच्चारण किया था उसी शब्द का आज उच्चारण करता हूँ—यह प्रतीति तभी संभव है जब शब्द नित्य हो और ध्वनि उस शब्द को सिर्फ व्यक्त करता हो । इस मत का प्रतिपादन मीमासासूत्र तथा उस के शाबरभाष्य में मिलता है? ।

अकलंक आदि जैन आचार्यों ने इस युक्तिवाद को गलत माना है । उन का कथन है कि कल का शब्द और आज का शब्द समान होता है—एक ही नहीं होता, अतः इस आधार पर शब्द को नित्य नहीं माना जा सकता । जैसे नृत्य की मुद्राएँ अस्थायी हैं उसी तरह मुख द्वारा उच्चारित शब्द भी अस्थायी है ।

पृष्ठ ९३—शब्द बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है अतः अनित्य है इस अनुमान के दो रूपान्तर यहाँ दिये हैं । भाट्ट मीमासक शब्द को द्रव्य मानते हैं अतः उन को उत्तर देते समय कहा कि शब्द बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होनेवाला द्रव्य है अतः अनित्य है । प्राभाकर मीमासक शब्द को गुण मानते हैं अतः उन से कहा है कि यह गुण बाह्य इन्द्रियों से ज्ञात होता है अतः अनित्य है ।

पृष्ठ ९५—अनन्तर तु वक्त्रेभ्यः इत्यादि उद्धरण मत्स्यपुराण (अ. १४५ श्लो. ५८) का है ।

इस पृष्ठ पर सहस्राक्षः सहस्रपात् आदि वाक्य का अपाणिपादः आदि वाक्य से जो विरोध बतलाया है वह बहुत अश में शाब्दिक विरोध है क्यों कि पहले वाक्य का सहस्र शब्द विराट विश्वात्मक पुरुष की अतिशय शक्ति का प्रतीक मात्र है, अक्षरशः हजार यह उस का अर्थ नहीं है । लेखक ने सहस्राक्ष

१) वेदोल्लिखित राजाओं में परीक्षित् के पुत्र जनमेजय सब से बाद के प्रतीत होते हैं । पुराणों के अध्येता विद्वानों के अनुसार जनमेजय का समय सनपूर्व ९५० से १३५० के बीच में कहीं स्थिर होता है । इस दृष्टि से ‘ दि वेदिक एज ’ ग्रन्थ का ‘ ट्रेडिशनल हिस्टरी आफ्टर परीक्षित् ’ शीर्षक प्रकरण देखने योग्य है । २) सजन्मचरणपरिगोत्रचरणादिनामश्रुतेः ... पुरुषकर्तृकैव श्रुति ॥ श्लोक १४. ३) नित्यस्तु स्याद् दर्शनस्य परार्थत्वात् । सूत्र ११११८ ४) न्यायविनिश्चय का. ४२५ सादृश्यात् नैकरूपत्वात् स एवायमिति स्थितिः

आदि शब्द अवतार के शरीर के सम्बन्ध में लिए हैं किन्तु यह वर्णन अवतार के शरीर का नहीं है। यह विश्वात्मक पुरुष का रूपकात्मक वर्णन है।

यह देखना मनोरञ्जक होगा कि ऐसा शाब्दिक विरोध काव्य के अलंकार के रूप में जैन स्तोत्रों में कई जगह पाया जाता है। धनंजय कवि के विषापहार स्तोत्र का पहला पद्य इस का अच्छा उदाहरण है^१।

पृष्ठ ९७-९८—किसी ग्रन्थ या विषय के ज्ञान का माहात्म्य अतिशयोक्ति का उपयोग कर बतलाया जाता है। अश्वमेध यज्ञ करने का फल और उसे जानने का फल समान बतलाना भी ऐसी ही अतिशयोक्ति है। इसे विरोध कहना ठीक प्रतीत नहीं होता। इस तरह के अर्थवाद (केवल स्तुति के लिए की गई अतिशयोक्ति) जैन साहित्य में भी मिलते हैं। पिछली शताब्दी में पंडित भागचन्द्र द्वारा रचित महावीराष्टकस्तोत्र का अन्तिम पद्य इस का अच्छा उदाहरण है^२। जैन साहित्य में पचनमस्कारमत्र के माहात्म्य की जो कई कथाएँ हैं वे इसी तरह के अर्थवाद-साहित्य की उदाहरण कही जा सकती हैं।

पृष्ठ ९९-१००—किसी अनुमान में साध्य की सिद्धि के लिए दृष्टान्त दिया जाता है। दृष्टान्त में प्रस्तुत अनुमान से असम्बद्ध कोई गुण देखकर उसे साध्य में भी विद्यमान मान लेना यह एक दोष होता है जिसे उत्कर्षसम जाति कहते हैं। उदाहरणार्थ—शब्द अनित्य है क्योंकि वह घट जैसा कृत्रिम है यह अनुमान है इस में घट का उदाहरण 'जो कृत्रिम होते हैं वे अनित्य होते हैं' इस नियम के लिए है। इसे न समझ कर कोई कहे कि घट दृश्य है वैसे शब्द भी दृश्य सिद्ध होगा—तो यह उत्कर्षसम जाति का उदाहरण होगा। प्रस्तुत अनुमान में यज्ञ में प्राणिवध पाप का कारण है यह साध्य है तथा प्राणिवध पाप का कारण होता है यह हेतु है। सर्वत्र देखे गए प्राणिवध उदाहरण हैं। इस में यह कहें कि सर्वत्र के प्राणिवध तो निषिद्ध हैं—यज्ञ के प्राणिवध निषिद्ध नहीं हैं अतः वे पापकारण नहीं हैं तो यह उचित नहीं है। यह उत्कर्षसम जाति का उदाहरण है क्योंकि यहा निषिद्धत्व यह उदाहरण का विशेष साध्य में भी विद्यमान मान लिया गया है।

अन्यत्कर्षसम जाति वह दोष होता है जिस में उदाहरण के ऐसे अश पर जोर दिया जाता है जो साध्य के विरुद्ध है। उदाहरणार्थ शब्द अनित्य है क्योंकि

१) स्वात्मस्थित सर्वगत समस्तव्यापारवेदी विनिवृत्तसङ्ग । प्रवृद्धकालोऽप्यजरो वरेण्य पायादपायात् पुरुष पुराण ॥ १ ॥ २) महावीराष्टक स्तोत्र भक्त्या भागेन्दुना कृतम् । य पठेत् शृणुयात् चापि स याति परमा गतिम् ॥ ९ ॥

कि घट जैसा कृत्रिम है इस अनुमान में यह कहना कि घट तो सुना नहीं जा सकता फिर शब्द कैसे सुना जा सकेगा—अपकर्षसम जाति होगी। यज्ञ में हिंसा निषिद्ध नहीं है फिर वह पापकारण कैसे होगी यह इसी तरह का अपकर्षसम जाति का उदाहरण है^१।

पृष्ठ-१०१—वेद का कोई कर्ता नहीं, दोष कर्ता से ही उत्पन्न होते हैं, अतः वेद में कोई दोष नहीं है—यह कुमारिल भट्ट का तर्क यद्वा प्रस्तुत किया है। इस का एक उत्तर लेखक ने यद्वा दिया है कि वेद के कर्ता नहीं यह कथन ही ठीक नहीं, वेद के कर्ता हैं और वे अल्पज्ञ हैं। इस तर्क का दूसरा उत्तर यह है कि यदि दोष कर्ता से ही उत्पन्न होते हैं तो गुण भी कर्ता से ही उत्पन्न होते हैं। अतः वेद को कर्तुरहित होने से निर्दोष मानें तो उसी कारण वेद को गुणरहित भी मानना होगा। इस तर्क का उल्लेख अभयदेव ने स्मृतिटीका में किया है।^२

पृ. १०३—ज्ञान की प्रामाण्यता स्वयसिद्ध है अथवा अन्य साधनों पर अवलम्बित है यह यद्वा प्रस्तुत विषय है। लेखक ने यद्वा प्रामाण्य की उत्पत्ति पुण्य के कारण तथा अप्रामाण्य की उत्पत्ति पाप के कारण कही है। किन्तु कर्मों का जो विवरण जैन ग्रन्थों में है उन से यह कुछ विसंगत है। शुभ वेदनीय, शुभ आयु, शुभ नाम तथा शुभ गोत्र कर्म को पुण्य कर्मों में अन्तर्भूत किया गया है तथा अन्य सभ कर्म पाप कर्मों में आते हैं^३। इस के अनुसार ज्ञानावरण कर्म का कार्य पाप कर्म का कार्य है। किन्तु ज्ञान होना यह पुण्य कर्म का कार्य नहीं कहा जा सकता।

प्रामाण्य वा अप्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः नहीं होती इस विषय की यहाँ की चर्चा बहुत अंशों में प्रभाचन्द्र के विवरणानुसार है। (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. १९६-२००)

पृष्ठ. १०५-१०८—ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान परिचित परिस्थिति में स्वतः होता है तथा अपरिचित स्थिति में अन्य साधनों से होता है यह यद्वा

१) उत्कर्षसम तथा अपकर्षसम जाति के लक्षण वात्स्यायन ने न्यायसूत्रभाष्य में इस प्रकार दिये हैं—दृष्टान्तधर्म साध्ये समासजन् उत्कर्षसम । साध्ये धर्माभाव दृष्टान्तात् प्रजसतः अपकर्षसम (सू. ५।१।४)। २) पृष्ठ ११ गुणा सन्ति न सन्तीति पौरुषेयेषु चिन्त्यते । वेदे कर्तुरभावात् तु गुणाशङ्कैव नास्ति न ॥ ३) तत्त्वार्थसूत्र ८-२५, २६ सद्देवशुभायुर्नामगोत्राणि पुण्यम् । अतोऽन्यत् पापम्।

स्पष्ट किया है। इस का वर्णन विद्यानन्द ने स्पष्ट रूप से किया है^१ तथा माणिक्यनन्दि ने सूत्ररूप में उस का अनुमोदन किया है^२।

पृ. १०९—साख्य दर्शन में बुद्धि को जड़ प्रकृति का कार्य माना है अतः वे ज्ञान को स्वसंवेद्य नहीं मान सकते। उन की दृष्टि में पुरुष का अनुभव ज्ञान से भिन्न है, ज्ञान बुद्धिका कार्य है, अनुभव पुरुष की विशेषता है। ज्ञान तथा अनुभव में यह भेद जैन मान्य नहीं करते। इस का विवरण प्रभाचन्द्र ने दिया है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. १८९)। साख्यदर्शनविचार में लेखक ने पुनः इस विषय की चर्चा की है (परिच्छेद-८१ ८२)।

पृ. १११—नैयायिक-वैशेषिक भी ज्ञान को स्वसंवेद्य नहीं मानते। उन के कथनानुसार ज्ञान एक ज्ञेय है, सभी ज्ञेय दूसरे द्वारा जाने जाते हैं, अतः ज्ञान को जानना भी किसी दूसरे ज्ञान को ही सम्भव है। ज्ञान अपने आप को नहीं जान सकता। इस का समर्थन व्योमशिव ने स्पष्ट रूप से किया है^३। इस का उत्तर भी प्रभाचन्द्र ने दिया है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. १८१)।

पृ. ११३—मीमांसकों का एक तर्क यह है कि ज्ञान अपने आप को नहीं जानता, ज्ञान यह है तभी जाना जाता है जब वह किसी दूसरे पदार्थ को जानता है, प्रकाश अपने आप को दिखाई नहीं देता, वह तभी जाना जाता है जब किसी दूसरे पदार्थ को प्रकाशित करता है^४। इस का निराकरण अकलकदेव ने किया है^५।

पृष्ठ ११४—यहां से उन विचारों का परीक्षण आरम्भ होता है जो भ्रान्ति के स्वरूप पर आधारित हैं। इन की सख्या आठ है—(१) माध्यमिक भ्रान्तियों की अस्तु ख्याति, (२) योगाचार बौद्धों की आत्मख्याति, (३) शाकरीय वेदान्त की अनिर्वचनीयख्याति, (४) साख्यों की अलौकिकार्थख्याति, (५) प्राभाकर मीमांसकों की अख्याति, (६) चार्वाकों की अख्याति, (७) भास्करीय वेदान्त की अलौकिकार्थख्याति एवं (८) नैयायिक, जैन आदि की विपरीत-ख्याति। इन आठों की विस्तृत चर्चा यशोविजय ने अष्टसहस्रीविवरण में दी है। आधुनिक स्वरूप में इन का विवरण प. दलमुख मालवणिया ने न्यायावतार-वार्तिक के टिप्पणों में विस्तार से दिया है (पृ. १६०-१७०)।

१) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ. १७७ तत्राभ्यासात् प्रमाणत्व निश्चित स्वतः एव न। अनभ्यासे तु परत इत्याहु केचिदज्ञसा ॥ २) परीक्षासुख १-१३ तत्रामाण्य स्वतः परतश्च। ३) व्योमवती पृ. ५२९ सवेदन ज्ञानान्तरसंवेद्य वेद्यत्वात् घटवत्। ४) बृहती टीका पृ. ८७ न हि अज्ञातेऽर्थे कश्चिद्बुद्धिसुपलभते, ज्ञाते तु अनुमानादवगच्छति। तस्मादप्रत्यक्षा बुद्धिः। ५) न्यायविनिश्चय श्लो. १३-१८ अध्येक्षमात्मनि ज्ञानमपरत्रानुमानिकम्। नान्यथा विषयालोकव्यवहारविलोपत ॥ इत्यादि।

स्वप्न आदि के समान सभी प्रत्यय निराधार हैं यह तर्क नागार्जुन^१ तथा प्रज्ञाकर^२ आदि ने दिया है। एक ज्ञान की भ्रान्ति के कारण सभी ज्ञान भ्रान्त कहना ठीक नहीं—यह इस का उत्तर अकलक ने प्रस्तुत किया है^३।

पृष्ठ ११५—यहां तर्क की जो परिभाषा दी है वह न्यायदर्शन के अनुसार है। इसे पृ. २४७ पर पुनः उद्धृत किया है। जैन परिभाषा में तर्क शब्द का प्रयोग परोक्ष प्रमाण के एक प्रकार के लिए होता है तथा उस का स्वरूप है व्याप्ति का ज्ञान^४।

पृष्ठ ११८—जगत के सब पदार्थों के ज्ञान भ्रममूलक है अतः अनुमान प्रमाण भी भ्रान्त है ऐसा बौद्ध मानते हैं। अनुमान को वे सिर्फ व्यवहार से ही प्रमाण कहते हैं। सिद्धसेन ने न्यायावतार में इस की आलोचना करते हुए कहा है कि प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों समानरूप से प्रमाण हैं। कोई भी ज्ञान एक ही समय प्रमाण भी हो और भ्रान्त भी यह संभव नहीं^५।

पृष्ठ १२०—आत्मख्याति का पर्यायनाम विज्ञानवाद अथवा विज्ञानाद्वैतवाद है। समस्त बाह्य पदार्थ ज्ञान के रूपान्तर हैं—ज्ञान से भिन्न उन का अस्तित्व नहीं ऐसे इस मत का प्रतिपादन धर्मकीर्ति आदि ने^६ किया है।

पृष्ठ १२१—बाह्य वस्तु के निषय में 'मैं हूँ' ऐसी (अहमहमिका) प्रवृत्ति नहीं होती, 'यह है' ऐसी (इदता) प्रवृत्ति होती है, अतः ज्ञान और बाह्य वस्तु में भेद सिद्ध होता है। इस का वर्णन प्रभाचन्द्र तथा जयन्तभट्ट आदि ने किया है^७।

पृष्ठ १२४—ज्ञान्यवादी तथा विज्ञानवादी बौद्धों के ठीक उलटा मत प्राभाकर मीमांसकों ने प्रस्तुत किया है। यदि बौद्धों के मत से सभी प्रत्यय

- १) यथा माया यथा स्वप्नो गन्धर्वगगरं यथा । तथा भङ्गस्तथोत्पादस्तथा व्यय उदाहृतः ॥ २) सर्वे प्रत्यया अनालम्बनाः प्रत्ययत्वात् (प्रमाणवार्तिकालकार पृ. २२) । ३) न्यायविनिश्चय श्लो ४८ विप्लुताक्षा यथा बुद्धिर्वितथप्रतिभासिनी । तथा सर्वत्र किं नेति जडाः सम्प्रतिपेदिरे ॥ इत्यादि । ४) न्यायविनिश्चय श्लो. ३२९ स तर्कपरिनिष्ठित । अविनाभावसम्बन्धः साकर्येनावधार्यते ॥ ५) भ्रान्त प्रमाणमित्येतत् विरुद्ध वचन यत् ॥ ६) कस्यचित् किञ्चिदेवान्तर्वासनायाः प्रबोवकम् । ततो धिया विनियमो न बाह्यार्थव्यपेक्षया ॥ प्रमाणवार्तिक २-३३६ ७) न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ६२ अहं रजतमिति स्वात्मनिष्ठतयैव सवित्तिः स्यात् न तु इदं रजतमिति बहिर्निष्ठतया । इस के समान ही न्यायमञ्जरी पृ. १७८ ।

भ्रान्त हैं तो मीमांसक का कथन है कि सभी प्रत्यय अभ्रान्त हैं, दो ज्ञानों के अन्तर को न समझना यही भ्रान्ति का स्वरूप है। प्रत्यक्ष में सीप को देखने से 'यह कुछ है' यह ज्ञान होता है, इस का पहले देखी हुई चादी के स्मरण-रूप ज्ञान से मिश्रण हो जाता है और 'यह चादी है' ऐसा प्रतीत होता है। अतः यहा प्रत्यक्ष और स्मरण में भेद प्रतीत न होना यही भ्रम का स्वरूप है। प्रभाकर ने वृहती टीका में इस स्मृतिप्रमोषवाद को प्रस्तुत किया है^१। भ्रम के एक प्रकार का यह स्पष्टीकरण आधुनिक मनोवैज्ञानिक मान्यताओं के अनुकूल है। यद्यपि इस से सभी प्रकार के भ्रमों का स्पष्टीकरण नहीं होता।

पृष्ठ १२६—सभी प्रत्यय यथार्थ हैं यह कथन प्रत्यक्षबाधित है इस का निर्देश वाचस्पति ने किया है।^२

पृष्ठ १२९—यह चादी है ऐसे ज्ञान से ही उस विषय में प्रवृत्ति होती है अतः यह ज्ञान अथार्थ ही है इसका निर्देश भी वाचस्पति ने किया है।^३

पृष्ठ १३४—मृगजल आदि भ्रम नहीं है—वे अतिशीघ्र नष्ट होनेवाले पदार्थ हैं यह साख्यों का मत तथा उस का निराकरण प्रभाचन्द्रने भी प्रस्तुत किया है।^४

पृष्ठ १३७—वेदान्त दर्शन के अनुसार जगत् में पूर्णतः सत् केवल ब्रह्म है। किन्तु वे जगत् को पूर्णतः असत् नहीं मानते। यदि जगत् असत् होता तो उस की प्रतीति ही नहीं होती। अतः जगत् सत् और असत् दोनों से भिन्न है—ऐसा उन का मन्तव्य है।^५

१) पृष्ठ ५५ श्रुक्तिकाया रजतज्ञान स्मरामि इति प्रमोषात् स्मृतिज्ञानमुक्त युक्त रजतादिषु। शालिकनाथकृत प्रकरणपचिका पृ. ३४—ततो भिन्ने अबुद्ध्वा तु स्मरणग्रहणे इमे। समानैव रूपेण केवल मन्यते जन ॥ २) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका पृ ९०, नेद रजतमिति च प्रत्यक्षवाधकप्रत्ययात् अपहृतविषय प्रत्ययत्वेन विभ्रमाणा यथार्थत्वानुमानम्। ३) उपर्युक्त पृ. ९०, तत् सिद्धमेतत्तर जतादिविज्ञानं पुरोवर्तिवस्तुविषय रजतार्थिन तत्र नियमेन प्रवर्तकत्वात्। ४) न्यायकुमुदचन्द्र पृ ६१, न हि विद्युदादिवत् उदकादेरपि आशुभावी निरन्वयो विनाशः क्वचिदुपलभ्यते ५) ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य २।१।२७, अविद्याकल्पितेन च नामरूपलक्षणेन रूपभेदेन व्याकृताव्याकृतात्मकेन तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेन ब्रह्म परिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्व प्रतिपद्यते।

पृष्ठ १४७—उर्णनाभ इवाशूनाम् इत्यादि श्लोक प्रभान्द्र तथा अभय-
देवने भी उद्धृत किया है?। इस का मूल स्थान ज्ञात नहीं हुआ। इस से
मिलता जुलता पद्य मुण्डकोपनिषत् में मिलता है?। ऐसे वचनों को देख कर ही
वेदान्त के विशिष्टाद्वैत तथा द्वैत सम्प्रदाय भी जगत् को सत् मानते हैं।

पृष्ठ १५२—वेदान्तदर्शन में ब्रह्म के स्वरूप को प्रमाण का विषय
नहीं माना है। प्रमाण तथा प्रमेय का सम्बन्ध अविद्या पर आश्रित है यह उन
का कथन है?। इसी लिए अनुमान को प्रमाण मान कर वे कोई तार्किक चर्चा
नहीं करते। अनुमान को वे वहीं तक प्रमाण मानते हैं जहा तक वह श्रुति-
उपनिषद्वाक्यों के अनुकूल होता है।

पृष्ठ १५५—नित्यानित्यवस्तुविवेक आदि साधनों का उल्लेख शकराचार्य
ने ब्रह्मसूत्रभाष्य के प्रथमसूत्र की चर्चा में ही किया है।

पृष्ठ १६३—जीवों की संख्या बहुत है इस का सक्षिप्त और स्पष्ट तार्किक
निर्देश साख्यकारिका में मिलता है?। अद्वैतविरोधी वादियों ने बहुधा उन्हीं
तर्कों को प्रस्तुत किया है।

यदि सब जीव ब्रह्म के अंश हैं तो सब जीवों के हित-अहित-सुख दुःखों
से ब्रह्म संयुक्त होगा यह आपत्ति ब्रह्मसूत्र में भी उपस्थित की गई है। इस का
उत्तर देते समय वहा एक प्रकार से ब्रह्म और जीवों में भेद को स्वीकार भी किया
है?। किन्तु यह भेद व्यावहारिक-अविद्याकल्पित है, वास्तविक नहीं यह वेदान्तियों
का कथन है?।

१) सन्मतिटीका पृ ७१५, प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ. ६५। २) यथोर्णनाभि सृजते
गृह्णते च यथा पृथिव्यासोषधयः सम्भवन्ति। यथा सतं पुरुषात् केशलोमानि
तथाक्षरात् सम्भवतीह विश्वम् ॥१११७॥ ३) ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य प्रारम्भ-तमेतम-
विद्याख्यम् आत्मान्नात्मनोरितरेतराभ्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहाराः
लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेधमोक्षपराणि।
४) जननमरणकरणाना प्रतिनियममाद्युगपत्प्रवृत्तेश्च। पुरुषबहुत्व सिद्ध त्रैगुण्यवि-
पर्ययाच्चैव ॥ १८ ॥ ५) सूत्र २।१।२१ इतरव्यदेशात् हिताकरणादिदोषप्रसक्तिः।
अधिक तु भेदनिर्देशात् ॥ २२ ॥ ६) ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य २।१।२२ अविद्याप्रत्यु-
पस्थापितनामरूपकृतकार्यकारणसघातोपाध्यविवेककृता हि भ्रान्तिः हिताकरणादिलक्षणः
संसारः न तु परमार्थतः अस्ति इत्यसकृदवोचाम।

पृष्ठ १७७—षण्णामाश्रितत्त्वम् इत्यादि वाक्य यहा उद्धृत किया है । यह वैशेषिक दर्शन के मान्य ग्रन्थ प्रशस्तपादभाष्य का है । अतः वेदान्त के विचार में यह वेदान्तियों ने ही कहा है यह कहना ठीक नहीं । द्रव्य, गुण, कर्म आदि छह पदार्थों की व्यवस्था का वेदान्तियों ने भी खण्डन किया है ।

पृष्ठ १८१-८२—माया और अविद्या के परस्पर सम्बन्ध के विषय में वेदान्तियों में ही कुछ मतभेद पाया जाता है । कुछ विद्वान समष्टिरूप अज्ञान को माया तथा व्यष्टिरूप अज्ञान को अविद्या कहते हैं । कुछ विद्वान इन दोनों में कोई भेद नहीं करते । विद्यारण्य ने पचदशी में पहले मत का स्पष्टीकरण किया है^१ । वेदान्तसार आदि ग्रन्थों में दूसरे प्रकार का वर्णन है ।

पृ. १८६—वेदान्त के अनुसार ब्रह्म शब्दों से ज्ञात नहीं होता । अतः उपनिषद् आदि का अध्ययन भी व्यावहारिक दृष्टि से ही ब्रह्मप्राप्ति का कारण है, चास्तविक दृष्टि से नहीं^२ ।

पृ. १९१—वेदान्त के अनुसार अन्तःकरण के समान इन्द्रिय भी सूक्ष्म-शरीर में अन्तर्भूत हो कर एक शरीर से दूसरे शरीर में जाते हैं^३ ।

पृष्ठ १९२—अत एव हि विद्वत्सु इत्यादि श्लोक स्याद्वादमजरी में भी उद्धृत किया गया है तथा वहा इसे वार्तिककारकृत कहा है (पद्य २९) । इस की दूसरी पक्ति का पाठ वहा ब्रह्माण्डलोक-जीवानाम् ऐसा है । किन्तु यह किस वार्तिकग्रन्थ का अंश है यह ज्ञात नहीं हुआ ।

यहा मन को रूपादिरहित कहना प्रतिवादी (नैयायिक) की अपेक्षा से है । जैन मतानुसार मन रूपादियुक्त है यह आगे स्पष्ट करेंगे (परि ६७ ६९) ।

पृष्ठ १९६—धर्म और अधर्म का कार्य जहा जहा होता है वहा वहा आत्मा होना चाहिए इस तर्क से आत्मा के सर्वगतत्व का समर्थन व्योमशिव, श्रीधर आदि ने किया है^४ । इस के उत्तर में लेखक ने कहा है कि नैयायिक

१) प्रकरण १-१६ सत्त्वशुद्धयविशुद्धिभ्या मायाविद्ये च ते मते । मायाविम्बो व शीकृत्य ता स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः ॥ अविद्यावशगस्त्वन्य तद्द्वैचित्र्यादनेकधा । इत्यादि ।
 २) ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य २।१।१४ कथ चानृतेन मोक्षशास्त्रेण प्रतिपादितस्यात्मैकत्वस्य सत्यत्वमुपपद्येतेति । अत्रोच्यते । नैष दोष । सर्वव्यवहारणामेव प्राग् ब्रह्मात्मताविज्ञानात् सत्यत्वोपपत्ते ॥ ३) पचदशी प्रकरण १ बुद्धिकर्मेन्द्रियप्राणपंचकैर्मनसा धिया । शरीर सप्तदशभि सूक्ष्म तत् लिङ्गमुच्यते ॥ इत्यादि । ४) व्योमवती प्रशस्तपादभाष्यटीका पृ ४११ धर्माधर्मौ आत्मसयोग विना न कर्म कुर्याताम् आत्मगुणत्वात् । इसीतरह न्यायकन्दली पृ. ८८ ।

मतसे तो धर्म-अधर्म गुण है अतः वे वहीं हो सकते हैं जहां उन का आश्रयभूत द्रव्य आत्मा हो। किन्तु जैन मत से धर्म-अधर्म गुण नहीं हैं, द्रव्य हैं अतः वे आत्मा से हमेशा सयुक्त रहें यह आवश्यक नहीं है।

पृष्ठ २०१—सकल्प, विकल्प, विचार आदि का साधन मन अथवा अन्तःकरण हृदय में अवस्थित है यह प्रायः सभी भारतीय दार्शनिकों का मन्तव्य है। किन्तु संकल्पादि इन मानसिक क्रियाओं के केन्द्र मस्तिष्क में हैं तथा रूप, रस आदि का ज्ञान ग्रहण करने के केन्द्र भी मस्तिष्क में हैं यह प्रायोगिक मनो-विज्ञान का निर्विवाद निष्कर्ष है। शरीरविज्ञान के अनुसार हृदय केवल रुधिरा-भिसरण का केन्द्र है। अतः मन हृदयान्तर्भाग में स्थित है यह कथन अब विचारणीय प्रतीत होता है।

पृष्ठ २०३-४—उत्कर्षसम जाति का उदाहरण पहले वेदप्रामाण्य की चर्चा में भी आया है (पृ. ९९-१००) वहां के टिप्पण इस प्रसंग में भी उपयुक्त सिद्ध होंगे।

पृष्ठ २०४—आत्मा अणु आकार का है यह मत वेदान्तसूत्र में पूर्वपक्ष के रूप में विस्तार से प्रस्तुत किया है (अध्याय २ पाद ३ सूत्र २१-३०) तथा तद्विषयक टीकाओं में मुण्डकोपनिषद् (३।१।९), श्वेताश्वतर उपनिषद् (५।९), प्रश्न उपनिषद् (३।६) आदि के वाक्यों से इस का समर्थन किया गया है।

पृ. २०५—यहां जीव को राजा की और इन्द्रियों को वार्ताहरों की उपमा दी गई है। मनोविज्ञान के अनुसार इस उपमा में काफी तथ्य है। यद्यपि इन्द्रिय स्वयं अपना स्थान छोड़कर वार्ताहर के समान अन्यत्र नहीं जाते तथापि इन्द्रियों से दृष्टि, स्पर्श, गन्ध आदि की संवेदनाएं मज्जातन्तुओं द्वारा मस्तिष्क तक पहुंचाई जाती हैं यह अब प्रायः सर्वसम्मत तथ्य है।

पृ. २०८—सामान्य तथा समवाय इन तत्त्वों को न्याय वैशेषिक मत में नित्य तथा सर्वगत माना है। इन में समवाय के अस्तित्व का ही आगे खण्डन किया है (परि. ६४)। सामान्य का अस्तित्व तो एक तरह से जैन मत में मान्य है किन्तु उसे सर्वगत स्वीकार नहीं किया जाता। सम्मन्तभद्र ने आत्ममीमांसा में इस का निर्देश किया है^१। इस विषय का विस्तृत विवरण न्यायावतारवार्तिक वृत्ति के टिप्पण में प. दलसुख मालवणिया ने प्रस्तुत किया है (पृ. २५०-५८)।

१. सामान्य समवायश्चाप्येकैकत्र समासित । अन्तरेणाश्रय न स्यात् नाशोत्पादिषु को विधि ॥ ६५ ॥

पृ. २१५—समवाय के अस्तित्व के खण्डन की यहां की पद्धति विद्या-
नन्द के अनुकरण पर है^१ ।

पृ. २१६—समवाय का लक्षण यहा प्रशस्तपादभाष्य से उद्धृत किया
है उस में कुछ अंतर है । मूल में इहप्रत्ययहेतु ऐसा शब्द है उसे यहां इहेद-
प्रत्ययहेतु ऐसा लिखा है ।

अयुतसिद्धि की कल्पना का खण्डनप्रकार भी विद्यानन्द तथा प्रभाचन्द्र
के ग्रन्थों में पाया जाता है^२ ।

समवाय की कल्पना का विस्तृत खण्डन शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य में
प्रस्तुत किया है । द्रव्य तथा गुण में भेद करना उचित नहीं तथा पदार्थों से
स्वतन्त्र कोई सम्बन्ध नहीं होता यह उन का निष्कर्ष है^३ ।

पृ. २२१—सख्या को गुण न मानने का तर्क प्रभाचन्द्र ने भी प्रस्तुत
किया है^४ ।

पृ. २२३—परमाणुओं में स्पर्शादि चारों गुण होते हैं इस का तार्किक
रूप भी न्यायकुमुदचन्द्र में प्राप्त होता है^५ ।

पृष्ठ २२४—मन अणु आकार का है इस का निर्देश वैशेषिकसूत्र तथा
न्यायसूत्र में मिलता है^६ । इस का कुछ विचार लेखक ने पहले किया है (पृष्ठ
२००-१)। श्रवणादि इन्द्रिय आकाशादि भूतों से निर्मित हैं इस का निर्देश भी
न्यायसूत्र में मिलता है^७ । इस का तार्किक समर्थन न्यायवार्तिक टीका में (पृ.
५३०) तथा न्यायमजरी में (पृ. ४८१) मिलता है । इस के खण्डन का
तरीका प्रभाचन्द्र जैसा है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. १५६-७) ।

१) आप्तपरीक्षा श्लो. ५२ समवायान्तराद् वृत्तौ समवायस्य तत्त्वत । समवायिषु
तस्मापि परस्मादित्यनिष्ठिति ॥ यही बात युक्त्यनुशासन पद्य ७ की टीका में विस्तार
से स्पष्ट की है । २) आप्तपरीक्षा श्लो. ४९ युतप्रत्ययहेतुत्वाद् युतसिद्धिरित्यौग्ये । विभुद्रव्य-
गुणादीनां युतसिद्धि समागता ॥ न्यायकुमुदचन्द्र पृ. २९४-२९७ तक यह चर्चा विस्तार
से है । ३) अध्याय २ पाद २ सूत्र १७ नैव द्रव्यगुणयो अग्निधूमयोरिव भेदप्रतीति अस्ति
तस्माद् द्रव्यात्मकता गुणस्य । नापि सयोगस्य समवायस्य वा सम्बन्धस्य सम्बन्धव्यतिरेकेण
अस्तित्वे किंचित् प्रमाणमस्ति । ४) न्यायकुमुदचन्द्र पृ. २७६ गुणत्वं चास्या न सम्भाव्य
गुणेष्वपि सदभावात् । ५) जलादयो गन्धादिमन्तः स्पर्शवत्त्वात् पृ. २३८ । ६) वैशेषिक
सूत्र ७।१।२३ तदभावाद्गुण मनः । न्यायसूत्र ३।२।६९ यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु । ७) न्यायसूत्र
१।१।१२ प्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्य ।

पृ. २२६-२३० इन्द्रियों के सन्निकर्ष (पदार्थों में सम्बन्ध) के छह प्रकार का विवरण उपरोक्तकर ने न्यायवार्तिक (पृ. ३१) में दिया है । सभी इन्द्रिय प्राप्यकारी हैं—पदार्थों से सम्बन्ध होने पर ही ज्ञान कराने हैं यह तर्क भी उन्होंने प्रस्तुत किया है (पृ. ३६) । भीमामकौ ने सन्निकर्ष के तीन ही प्रकार माने हैं—संयोग, समवाय तथा सयुक्त समवाय (शालिकनाथकृत प्रकरणचिका पृ. ४४-४६) । जैन तथा शैव मतों में सन्निकर्ष की पूरी कल्पना ही अमान्य है । शैव चक्षु तथा श्रोत्र इन दो इन्द्रियों को अप्राप्यकारी मानते हैं^१ । जैन श्रोत्र को प्राप्यकारी और चक्षु को अप्राप्यकारी मानते हैं । चक्षु के अप्राप्यकारी होने का समर्थन पूष्यपाद तथा अकलकदेव आदि के ग्रन्थों में प्राप्त होता है^२ ।

चक्षु को प्राप्यकारी सिद्ध करने के लिये न्यायमत में चक्षु से क्रिण निकल कर पदार्थ तक जाने में और उन का पदार्थ में संयोग होनेपर ज्ञान होता है यह कल्पना की गई है । भौतिक विज्ञान के अनुसार वात ठीक उलटी है—पदार्थ से प्रसृत प्रकाशकिरण जब तक पहुँचने पर पदार्थ के वर्ण का ज्ञान होता है । जैन दार्शनिकों ने पदार्थ के वर्ण के ज्ञान में और प्रकाशकिरणों में कोई सम्बन्ध नहीं माना^३ यह भौतिकविज्ञान के अनुसार ठीक नहीं है ।

पृष्ठ २३१—विशेषण विशेष्यं च आदि श्लोक प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक ग्रन्थ का अन्त एसे नैयायिक, वशेषिकों का स्वयं का कथन करना उचित प्रतीत नहीं होता ।

पृ. २३२—दिशा स्वतन्त्र द्रव्य नती—आकाश में ही उस का अन्तर्भाव होता है यह कथन पूष्यपाद के कथनानुसार ही है^४ ।

पृ. २३३—दिग्द्रव्य मानसप्रत्यक्ष से जात होता है यह कथन व्योमशिव के नाम से यहाँ उद्धृत किया है । किन्तु व्योमवती टीका में इस तरह का कोई स्पष्ट वाक्य नहीं मिला ।

१) करुण वात्स्यायि प्राप्यकारि दृष्ट तथा चेन्द्रियाणि तरमात् प्राप्यकारीणि २) अभि-
वर्मकोप १।४३ अप्राप्तान्यद्विमनःश्रोत्राणि । ३) सर्वार्थसिद्धि १।१९ अप्राप्यकारि चक्षुः
स्पृष्टानवप्रहात । सिद्धिविनिश्चय ८।१ चक्षु पश्यत्येव हि सान्तरम् । ४)
परीधःसुख २।६ नार्थालोकौ कारण परिच्छेद्यत्वात् तसोवत् । ५) सर्वार्थसिद्धि ५-३
दिशोऽप्याकाशेऽन्तर्भावः ।

पृ. २३५—दु.खजन्मप्रवृत्ति इत्यादि वाक्य न्यायसूत्र का है (अध्याय १ आहिक १ सूत्र २) । मुक्ति की इस प्रक्रिया का विवरण प्रशस्तपाद भाष्य तथा व्योमवती (पृ. २०, तथा ६४४) में भी मिलता है ।

पृ २३६—आत्मनो वै शरीराणि इत्यादि दो श्लोक शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य में भी (१।३।२७) उद्धृत किये हैं । वहा उनका रूपांतर इस तरह है —

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि भरतर्षभ ।
योगी कुर्याद् बल प्राप्य तैश्च सर्वैर्महीं चरेत् ॥
प्राप्नुयाद् विषयान् कैश्चित् कैश्चिदुग्र तपश्चरेत् ।
सक्षिपेच्च पुनस्तानि सूर्यो रश्मिगणानिव ॥

नामुक्त क्षीयते इत्यादि श्लोक न्यायकुमुदचन्द्र (पृ. ८२४) में भी उद्धृत है तथा इस का खण्डन भी वहा इसी तरह है ।

पृ. २३७—दु खों के इक्कीस प्रकारों की गणना वाचस्पति ने न्याय-वार्तिकतात्पर्यटीका (पृ ८) में दी है । किन्तु उसके पद्यबद्ध रूप का मूलस्थान ज्ञात नहीं हुआ ।

पृ २४१-४२—प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण यहा भासर्वज्ञ के न्यायसार से उद्धृत कर उसका खण्डन किया है । खण्डन का मुख्य स्वरूप यह है कि जो परोक्ष नहीं वह प्रत्यक्ष है यह व्याख्या निषेधात्मक है— विधानात्मक नहीं । यहा ध्यान रखना चाहिए कि जैन परम्परा में भी ' प्रत्यक्ष विशद ज्ञान ' (लघीय-स्त्रय श्लो. ३) यह विधानात्मक लक्षण सर्व प्रथम अकलक देव ने बतलाया है । उस के पहले सिद्धसेन ने न्यायावतार में ' अपरोक्षतयार्थस्य ग्राहक ज्ञानमीदृशम् । प्रत्यक्षम् ' यही लक्षण दिया है ।

पृ २४३—निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के अस्तित्व का खण्डन आगे विस्तार से किया है (परि ८९) ।

पृ २४४—उत्तमान प्रमाण का अन्तर्भाव प्रत्यभिज्ञान इस परोक्षप्रमाण के प्रकार में होता है यह अकलकदेव ने पहले स्पष्ट किया है (लघीयस्त्रय श्लो. १९-२१) ।

पृष्ठ २४५—अन्य पदार्थों की गणना के जो दोष बतलाये हैं वे प्रभा-चन्द्र के अनुसार हैं ' न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ३३६) ।

पृष्ठ २४९-५१—यहा जिस तरह तीन योगों का विवरण दिया है वैसा न्याय दर्शन के किसी ग्रंथ में प्राप्त नहीं हुआ। मोक्षमार्ग के प्रकरण में योग तथा अध्यात्मविधि का साधारण निर्देश अवश्य मिलता है?। इन तीन योगों के अलग अलग उल्लेख गीता में मिलते हैं, एकत्र तीनों योगों का वर्णन नहीं मिला। दार्शनिक ग्रन्थों में नैयायिकों के लिए 'योग, शब्द का प्रयोग नहीं सदी से ही प्राप्त होता है। इस का सम्बन्ध इन तीन योगों के प्रतिपादन से हो तो आश्चर्य नहीं।

पृ. २५२—यहा तम अर्थात् अन्धकार को को द्रव्य कहा है। जैन परम्परा में अन्धकार को स्वतन्त्र द्रव्य तो नहीं माना है, पुद्गल द्रव्य की एक अवस्था के रूप में स्वीकार किया है?। यहा लेखक ने जो तम को द्रव्य कहा है उस का तात्पर्य यही हो सकता है कि तम केवल अभावरूप नहीं—भावात्मक पुद्गल द्रव्य की पर्याय है। वैशेषिक दर्शन में अन्धकार का स्वरूप प्रकाश का अभाव यही माना है?, यह भौतिक विज्ञान की मान्यता के अनकूल ही है। इस के खण्डन का प्रकार प्रभाचन्द्र जैसा है?।

पृष्ठ २५४—द्रव्यं गुणः इत्यादि श्लोक विद्यानन्व ने सत्यशासनपरीक्ष में दिया है?, इस का मूल स्थान ज्ञात नहीं हुआ।

पृ. २५५—यहा शक्ति को पृथक् पदार्थ मानने का समर्थन किया है। जैन परम्परा में शक्ति को स्वतन्त्र द्रव्य या पदार्थ नहीं माना गया है। शक्ति अनुमान से ज्ञात होती है, प्रत्यक्ष से ज्ञात नहीं होती यह षतलाना ही यहा लेखक का उद्देश प्रतीत होता है। न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका में वाचस्पति ने शक्ति के स्वतन्त्र अस्तित्व का खण्डन किया है?। अकलकदेव ने शक्ति क्रिया के द्वारा अनुमेय है ऐसा निर्देश किया है। प्रभाचन्द्र ने इस का विस्तार से समर्थन किया है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ. १५८-६४) आधुनिक रूप में इस

१) न्यायसूत्र ४।२।४६ तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्च अध्यात्मविध्यु-
पात्रैः। (भाष्य में—) योगशास्त्राच्च अध्यात्मविधि प्रतिपत्तव्य, स पुनः तपः
प्राणायामः प्रत्याहारः ध्यान धारणा इति। २) तत्त्वार्थसूत्र ५-२३, २४
स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः। शब्दबन्धसौक्ष्म्य-स्थौल्यसस्थानभेदतमश्छायातपोधो-
तवन्तश्च। ३) वैशेषिक सूत्र ५।२।१९ भाभावस्तमः। ४) न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ६६९
ततो द्रव्यं तमः गुणवत्त्वात्। ४) अनेकान्त वर्ष ३ पृ. ६६० तथा आगे। ५) पृष्ठ १०३
नातीन्द्रिया शक्तिः किन्तु कारणाना स्वरूप वा सहकारिसाकल्य वा।

विषय की विस्तृत चर्चा प. दलमुख मालवगिया ने प्रस्तुत की है (न्यायावतार-वार्तिकवृत्ति टिप्पण पृ. १७६-८३) ।

पृ. २५८—दशरथ द्वारा ब्रह्महत्या की किस कथा का यहा उल्लेख है यह मालूम नहीं हुआ । मृगया में दशरथ ने जिस श्रवण कुमार का वध अज्ञान से किया था वह ब्राम्हण नहीं था अतः वहा ब्रह्महत्या का आरोप नहीं हो सकता । दशरथ के नरक जाने की कथा भी प्राप्त नहीं हो सकी । ये कथाएं पौराणिक हैं अतः इन्हें वेदवाक्य कहना भी निर्दोष नहीं है । वेदों में रामकथा के कोई निर्देश नहीं है यह प्रसिद्ध ही है ।

पृ. २५९—आदिभरत की कथा भागवत (स्कन्ध ५ अध्याय ७ तथा ८) एवं विष्णुपुराण (खण्ड २ अध्याय १३) में है । दोनों में भरत के मृग-रूप में उत्पन्न होने का वर्णन तो है किन्तु गगायमुनासगम का निर्देश नहीं है । भरत के आश्रम के समीप चक्रनदी थी ऐसा भागवत का कथन है । विष्णुपुराण में उसे महानदी कहा है । यह कथा भी पौराणिक है—वेदवाक्य नहीं ।

पृ. २६१—सत्त्व लघु इत्यादि कारिका में अन्तिम चरण यहा साम्या-वस्था भवेत् प्रकृतिः ऐसा है । प्रसिद्ध सस्करणों में इस के स्थान पर प्रदीपवच्चा-यती वृत्तिः ऐसा पाठ है ।

पृ. २६७—प्रकृति के स्वरूप तथा उस के समर्थन का विचार विद्यानन्द ने आत्मपरीक्षा (पृ. २५०) में तथा प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र (पृ. ३५४-५६) में विस्तार से किया है ।

पृष्ठ २७२—अभिव्यक्ति तथा उत्पत्ति के सम्बन्ध का विचार उद्योतकर ने न्यायवार्तिक में^२ तथा प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र में^३ प्रस्तुत किया है ।

पृष्ठ २७६—कारण की शक्ति ही कार्यरूप में अभिव्यक्त होती है यह मत यहा स्वयूध्य के नाम से प्रस्तुत किया है । दार्शनिक ग्रन्थों में स्वयूध्य शब्द का प्रयोग साधारणतः अपनी ही परम्परा के भिन्न मतवाले लेखक के लिए किया जाता है । क्या भावसेन के सन्मुख कोई ऐसे जैन पण्डित की कृति रही होगी जो इस मत का पुरस्कार करता हो ? यह असम्भव नहीं है, यद्यपि इस के लिए

- १) रघुवश सर्ग ९ श्लो. ७६ तेनावतीर्य तुरगात् प्रथितान्वयेन पृष्ठान्वयः स जलकुम्भनिषण्णदेह । तस्मै द्विजेतरतपस्विसुत स्खलद्भि आत्मानमक्षरपदै कथयाम्बभूव ॥
 २) पृष्ठ ४४४ साप्यभिव्यक्ति प्राक् प्रवृत्तः सती आहो असती इति पूर्ववत् प्रसङ्गः ।
 ३) पृष्ठ ३५७ न खलु सापि (अभिव्यक्ति) विद्यमाना कर्तुं युक्ता । अविद्यमानायाश्च करणे सत्कार्यवादहानि ।

कोई स्पष्ट प्रमाण नहीं है। मसारी जीव में भी शक्तिरूप में मिद्ध जीव की समस्त विशेषताएँ होती हैं यह कुछ आधुनिक जैन पण्डितों का कथन इस दृष्टि से विचारणीय है। वैसे आधारभूत प्रति के टिप्पणलेखक के अनुसार यहा स्पष्ट शब्द साख्य दार्शनिक के लिए ही है।

पृष्ठ २८३—विविक्ते इत्यादि पद्य आसुरि आचार्य का है ऐसा शास्त्र-वार्ताममुच्चय (श्लो २२२) तथा योगधिदु (श्लो ४५०) में हरिभद्र ने कहा है। इसी रूप में मल्लिकेय ने स्याद्वादमन्त्री में (पद्य १५) भी इसे उद्धृत किया है। साख्य परम्परा के अनुसार आसुरि मुनि कपिल महर्षि के साक्षात् शिष्य थे तथा उन्हीं से उपदेश प्राप्त कर पंचशिख ने पण्डितन्त्र नामक ग्रन्थ लिखा था।

पृष्ठ २८५—दो निरोधों के पारिभाषिक नाम हैं—प्रतिमख्यानिरोध तथा अप्रतिसख्या निरोध। स्वाभाविक रूप से होनेवाले पदार्थों के नाश को अप्रतिसख्या निरोध कहते हैं तथा जिस का कोई कारण दिखलाई देता हो ऐसे (निर्वाणादि) नाश को प्रतिमख्यानिरोध कहते हैं।

विनाश की स्वाभाविकता का तार्किक समर्थन यहा धर्मकीर्ति^१ तथा शान्तरक्षित^२ के शब्दों में प्रस्तुत किया है।

पृष्ठ २८६—अर्थक्रिया करता हो वह सत् है यह व्याख्या धर्मकीर्ति ने भी दी है किन्तु उस के शब्दों में और यहा उद्धृत श्लोक में थोड़ा अन्तर है^३।

पृष्ठ २८७—यदि विनाश को स्वाभाविक माना तो चित्तसन्तान का निरोध यह जो मोक्ष है वह भी स्वाभाविकही होगा, फिर आठ अंगों के मोक्षमार्ग का प्रतिपादन व्यर्थ होगा यह आपत्ति समन्तभद्र ने उपस्थित की है^४।

पृष्ठ २८८—पदार्थों के पूर्णतः क्षणिक होने पर उन में अर्थक्रिया सम्भव नहीं होगी इस मत को भदन्त योगसेन जैसे बौद्ध आचार्य भी मानते थे ऐसा तत्त्वसंग्रह के वर्णन से प्रतीत होता है (पृ. १५३)।

पृष्ठ २९१—प्रत्यभिज्ञान से तथा निक्षेपादिग्रहण से आत्मादि पदार्थों की नित्यता का समर्थन समन्तभद्र ने किया है^५।

१) प्रमाणवार्तिक ३।१९३ अहेनुत्वाद् विनाशस्य। २) तत्त्वसंग्रह का ३५३—तत्र ये कृतका भावास्ते पूर्वे क्षणभङ्गिनः। विनाश प्रति सर्वेषामनपेक्षतया स्थिते ॥ ३) प्रमाणवार्तिक ३।३ अर्थक्रियासमर्थं यत् तदत्र परमार्थम्। ४) आप्तभीमासा का ५२ अहेनुत्वात् विनाशस्य हिंसाहेतुर्न हिंसकः। चित्तसन्ततिनाशश्च मोक्षो नाद्याद्गहेतुकः ॥ ५) आप्तभीमासा का. ४१ क्षणिकैकान्नपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसम्भवः। प्रत्यभिज्ञाद्यभावाच्च कार्यारम्भः सुत फलम् ॥ युक्त्यनुशामन श्लो १६—प्रतिक्षण भङ्गिषु तत्पृथक्त्वात् न मातृघाती स्वपतिः स्वजाया। दत्तग्रहो नाधिगतस्मृतिर्न न क्तवार्थसत्यं न कुलं न जाति ॥

पृष्ठ २९३—परमाणुओं के सम्बन्ध के विषय में इन आपत्तियों का विचार अकलक ने किया है (न्यायविनिश्चय श्लो. ८६-९०)। इस सम्बन्ध में बौद्धों के विचार वेदान्तियों से मिलते-जुलते हैं (ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य २।२।१७)।

पृष्ठ २९९—प्रत्यक्ष निर्विकल्प ही प्रमाण होता है इस का खण्डन अकलक ने विस्तार से किया है (न्यायविनिश्चय श्लो. १९०-५७)।

पृष्ठ ३०१—यत्रैव जनयेदेनाम् इत्यादि श्लोक दिग्भाग का है ऐसा प्रभाचन्द्र का कथन है (न्यायकुमुदचन्द्र पृ ६६)। अनन्तवीर्य ने इसे घर्मोत्तर की उक्ति कहा है (सिद्धिविनिश्चय टीका पृ. ९१)

पृष्ठ ३०२—यहा लेखक ने निर्वाणमार्ग के आठ अगों का जो विवरण दिया है वह मूल बौद्ध ग्रन्थों से भिन्न है। सम्भवतः किसी उत्तरकालीन संस्कृत पुस्तक से यह लिया गया है। मूल ग्रन्थों में सम्यक् दृष्टि, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्म, सम्यक् आजीव, सम्यक् सकल्प, सम्यक् स्मृति, सम्यक् व्यायाम और सम्यक् समाधि ये आठ अग कहे गये हैं। यहा लेखक ने सम्यक् दृष्टि को सम्यक्त्व कहा है। सम्यक् वाचा को सज्ञा कहा है। सजी का जो कथन लेखक ने किया है वह मौलिक विवरण से असम्बद्ध है। कर्म के स्थान पर वाक् तथा काय के कर्मों को एकत्र कर दिया है। अन्तर्व्यायाम ऐसा शब्द प्राणायामादि के अर्थ में लेखक ने दिया है। मूल में कर्मान्त तथा व्यायाम ऐसे दो शब्द हैं तथा व्यायाम का तात्पर्य योग्य विचारों को षटाना तथा अयोग्य विचारों को हटाना यह है। आजीव का तात्पर्य मूल में आजीविका के उचित साधन यह है। समाधि में ध्यान के विभिन्न प्रकारों का अन्तर्भाव होता है^१।

पृष्ठ ३०३—उभे सत्ये समाश्रित्य के स्थान पर मूल माध्यमिक कारिका में द्वे सत्ये समुपाश्रित्य ऐसा पाठ है। निर्वाणेऽपि परिप्राप्ते इस श्लोक का उत्तरार्ध ही प्रमाणवार्तिक में मिलता है।

उपसहार—क्षीणेऽनुग्रहकारिता आदि पद्य कातन्त्ररूपमाला के अन्त में भी लेखक ने दिया है।

१) अष्टाग मार्ग के विवरण तथा उस क्री जैन परम्परा के महाव्रतों से तुलना के लिए स्व धर्मानन्द कोसम्बी लिखित 'भारतीय संस्कृति और अहिंसा' ग्रन्थ का दूसरा प्रकरण 'श्रमण संस्कृति' उपयुक्त है।

टिप्पण परिशिष्ट

हुम्मच प्रति के पाठान्तर

प्रस्तावना में सूचित किया है कि विश्वतत्त्वप्रकाश की एक ताडपत्रीय प्रति हुम्मच के श्रीदेवेन्द्रकीर्ति ग्रन्थभाण्डार में है। इस का लेखन शक १३६७ में मूडविदुरे नगर में श्रीसमन्तभद्र के शिष्यों द्वारा किया गया था। इस के पाठान्तर मूडविद्री के पण्डित श्री. के. मुजबलि शास्त्रीजी की कृपा से हमें प्राप्त हुए। इन्हें हम इस टिप्पण-परिशिष्टमें दे रहे हैं। इन में जो पाठ अधिक अच्छे हैं उन की पृष्ठ-पंक्ति संख्या रेखांकित है। जो पाठ स्पष्ट रूप से गलत हैं उन के बाद (X) यह चिन्ह दिया है। शेष पाठ विकल्प से स्वीकार किये जा सकते हैं।

पृष्ठ	पंक्ति	मुद्रित पाठ	ताडपत्रीय प्रति का पाठान्तर
२	५	अथ	ननु
३	२	ध्यातिकत्वे	व्याप्तिकत्वेन (X)
३	७	सिद्धत्वात्	सिद्धसाध्यत्वात् (X)
४	४	तत्र	तस्य तत्र
४	५	आप्तो ह्यवचको	आप्तोऽप्यवचको
४	८	किंचिज्ज्ञाना	किंचिज्ज्ञान (X)
४	१५	प्रतिषेधकप्रत्यय	प्रतिषेधप्रत्ययं
५	३	स्वभावे	स्वभावत्वे
५	७	प्रत्यक्षाभावात्	प्रत्यक्षत्वाभावात्
६	२	प्रमाणस्य	प्रमाणत्वस्य
६	८	वीतो देश	मितो देशः (!) (X)
७	७	सादि	सादिः
७	९	प्रत्यक्षत्वात्	प्रत्यक्षत्वात् पठवत्
८	५	चैतन्य	चैतन्य जायते
८	६	धातुकी	धातुकी
८	१३	फलभोगे	भोगे (X)
१०	११	अगीकारे वा	पृथग्द्रव्यत्वागीकारे वा

	मुद्रित	पाठान्तर
११ ४	न्यातीन्द्रिय	न्यतीन्द्रिय (X)
११ १३	घटादिवदिति	पटादिवदिति
१२ ५	”	”
१२ ६	“ कादाचित्कत्वाभावात् । अथ अनणुत्वे सति क्रियावत्त्वादिति हेतुः सोऽप्यसाधुः । ज्योतिर्गणेषु अनणुत्वे सति क्रियावत्त्वसद्भावेऽपि ” यह पाठ ताडपत्र में नहीं है ।	
१३ ३	अद्व्यणुकत्वे	अद्व्यणुकत्वे सति
१३ ८	क्रियान्यत्वे सति	क्रियाद्यन्यत्वे सति
१४ ३	तस्यापि	अस्यापि
१४ ४	जडत्वात्	यह शब्द नहीं है
१४ ५	“ ज्ञानादयो नेन्द्रियगुणाः सतीन्द्रिये निवर्तमानत्वात् व्यतिरेके इन्द्रियरूपदिवत् ” । यह पाठ ताडपत्र में नहीं है ।	
१५ ५	तथा	तथा हि
१५ ७	आगमश्च	आगमाच्च
१७ ६	कुतः	कुतः शब्द नहीं है
१८ ५-६	रूपादिमत्त्वात् के बाद	अनित्यत्वात्
१९ १	पटवत्	यह शब्द नहीं है
१९ ४	हेतूना	हेतूना षट्ठूना
१९ ४-५	अग्राह्यत्वात् “ अयावद् इन दो शब्दों के बीच में चेतनत्वात्, अजडत्वात् गधरसान्यत्वे सति शरीरप्राहकेन्द्रियग्राह्यत्वात् यह पाठ मुद्रितप्रति में छूट गया है ।	
१९ ७	पटवदिति	पटादिवदिति
२० ८-९	आसनीस्रस्यते	आसनीस्रस्यते
२१ १	तद्	यह शब्द नहीं है ।
२१ ७	तत्	तत्तत्
२१ ९	भवति	भवतीति
२२ १२	पाषाणादि	पाषाणाना
२३ ३	लौकायत	लोकायत
२३ १०	गुणोऽपि	गुणोऽपीति

	मुद्रित	पाठान्तर
२३ १०	यदन्यत्	यद्यन्यत् (X)
२४ ४	प्रत्यवातिष्ठिपत्	प्रत्यवातिष्ठपत् (X)
२४ ६	अनात्मज्ञभाषित	अनभिज्ञभाषित
२५ ८	निश्चक्रीयत	निश्चीक्रियत (X)
२६ २	पुरुषस्य	पुरुषत्वस्य
२६ ७	अवलोह	अवलोहः
२७ ६	अगादीत्	अवादीत्
२८ ४	निराचष्टेति	निरचैष्टेति
२९ ४	समुत्पद्यते	समुत्पद्येत
३० १	प्रतियोगिग्रहणयोः	प्रतियोगिस्मरणयोः
३० ८-९	विषयत्वादिति युक्तो	विषयत्वादिप्रयुक्तो
३० १६	कथ	तत्कथ
३१ १	अविनाभावि	अविनाभाव (X)
३१ ८	सर्वे	सर्वत्र
३२ ३	व्याप्तिपूर्वक	व्याप्तिपूर्वक
३२ ३	“ प्रदर्शनात् ” इस शब्दके	बाद निम्नलिखित पाठ ताडपत्रमें है
	जो मुद्रित प्रति में नहीं है --	
	“ नाप्रदर्शितव्याप्तिकः अन्वयदृष्टान्ते साध्यव्याप्तसाधनप्रदर्शनात् ”	
३३ ६	प्राक्तनमनुमानं	प्राक्तनानुमान
३३-३४ १	रहित्वादिति हेतु	रहितत्वादिहेतुः (X)
३४ १	सभवे वा	सभवे वा केवलान्वयित्वाभावात्
३४ ७-८	,, बाधकप्रमाणा	व्यावृत्तिबाधकप्रमाणा (X)
३४ १०	ऽप्रयोजनको	ऽप्रयोजको
३५ १२	केन	येन (X)
३६ ७	“ निश्चितत्वात् ” इस शब्द के बाद निम्न पाठ मुद्रित प्रति में छूट गया है:—	“ तद्रहितत्वादिति स्वरूपासिद्धो हेत्वाभासः ”
३६ ८	सत्त्वरहितत्व	सपक्षे सत्त्वरहितत्व

	मुद्रित	पाठान्तर
३७	७-८ तिनित्नीक	तिंत्रिणीक
३७	८ .. चोच	चूत
३७	११ साधयेदिति	प्रसाधयेदिति
३७	१३ प्रमितहानिः	च प्रमितहानिः
४२	१ .. प्रतिपन्नस्य	सप्रतिपन्नस्य
४२	७ “ भू ”	‘ भू ’ नहीं है
४३	६ उत्पत्ति	उत्पन्न
४४	६ हेतोरप्यद्रव्यणुका	हेतोरप्यद्रव्यणुका
४७	६ “ स ”	‘ स ’ नहीं है ।
५०	६ कर्तृत्वपूर्वक	कर्तृपूर्वकं
५०	१३ अशरीरत्वेन	अशरीरित्वेन
५१	३-४ शरीररहितत्वे	शरीररहितत्वात्
५२	९ ह्यनेकाकारत्वे	घनैकाकारत्वे
५३	६ .. पादचारो	पादप्रचारो
५६	२ यदैव	यदेव
५७	२-३ “ अचेतनत्वेऽपि स्वकार्ये प्रवर्तनात् ” इसके पहले ताडपत्रकी प्रति में निम्न पाठ है “ अचेतनत्वेऽपि स्वसाक्षात्कारिणा बुद्धिमत्तः प्रेरित सत् स्वकार्ये प्रवर्तनाभावात् ” (X)	
५८	११ निश्चयात्	निश्चयाच्च
५८	१३ श्लोकान्त में “ इति स्मृतेः ” पाठ है ।	
५९	१ ब्राह्मणा	यो ब्राह्मणा
५९	६ आख्यात्	आख्यते (X)
५९	११ वात्यादीना	वाय्वादीना
६०	७ कुहाल	कूर्दाल
६०	७ आहवसघर्षणेन	मुखादिसघर्षणेन
६०	१० अव्यवधानेन	व्यवधानेन (X)
६१	१२ घटादिवदिति	पटादिवदिति
६२	४ ब्राह्ममानेन	ब्राह्ममाने (X)

	मुद्रित	पाठान्तर
६२	९ स्वफलयोग्य	स्वफलदानयोग्य
६४	१ साध्याभावात्	साध्याभावाच्च
	५ नित्यद्रव्यं	न नित्यद्रव्यं (X)
६५	१ वैताली	आताली
६५	१ स्वातंत्र्यभाक्त्वस्य	स्वातंत्र्यभाक् तस्य (X)
६५	३ समासकृत्	समासकृती
६७	४ प्रत्यदीपदाम	प्रत्वपीपदामः (X)
६७	१३ ससारिवत्	ससारिवदिति
६७	१३ मानमात्सर्यो	मानमदमात्सर्यो
६८	६ त्रिनेश्वरस्यैव	त्रिनेश्वरस्यैव सर्वशत्वात्
६८	१५ एतद्देशवत्	तद्देशवत् (X)
७०	७ अनुमानस्य सिद्धी	अनुमानस्यासिद्धी (X)
७०	३ सिद्धत्वाभावात्	प्रसिद्धत्वाभावात्
७०	७-८ अनुमानसिद्धिरिति	अनुमानासिद्धिरिति (X)
७३	५ कर्तृत्वसिद्धिः	कर्तृकत्वसिद्धिः
७४	३ विप्रतिपत्तिः	विप्रतिपत्तेः
७४	७ वाक्यत्वादानुमाना	वाक्यत्वाद्यनुमाना
७५	९ "अविशेषात् तस्माद्" इन दो शब्दों के बीचमें निम्न पाठ मुद्रित प्रति में छूट गया है:—	
		"अथ पिटकत्रयस्य सौगताः पौरुषेयत्वं मन्यन्ते, तत एव तदुक्तानुष्ठानेऽपि मीमांसकाः न प्रवर्तन्त इति चेन्न, वेदस्यापि सौगता. पौरुषेयत्वं मन्यन्ते इति तदुक्तानुष्ठानेऽपि अप्रतिपत्तिप्रसगात् "
७५	११ "प्रवर्तन्ते इति"	प्रवर्तन्ते, न पिटकोक्तानुष्ठाने इति
७६	९ तत्काले	तत्तत्काले
७६	१० चेन्न	'न' नहीं है
७६	१३ प्रविशति	प्रविशति
७८	४ न कार्यान्वित	स कार्यान्वित (X)

	मुद्रित	पाठान्तर
७८ ७	वेदकर्तुः	वेदे कर्तुः
७८ ९	प्रत्ययान्ता न माना...	प्रत्ययान्तानुमाना (X)
<u>७८ १०</u>	वाचकसिद्धेः	वाचकत्वसिद्धेः
८० १	सस्कारमन्तरेण-	सस्कारमात्रमन्तरेण
८० ११	तुरष्क...	तुरुष्क...
८१ १०	विशामय	दिशामयं (X)
८२ २	तस्मादात्मनः	तस्मादेतस्मादात्मनः
८२ ९	प्रपच...	प्रपचस्य
८२ ९	भास्करीया	भास्करीयो (X)
८६ १	इत्यनुमान	इत्येतदनुमान
८६ १२	व्यापी	व्यापकः
८७ ७	कर्तृत्व	कर्तृकत्व
८७ १०	प्रसंगे	प्रसंगेन
८८ ३	घटादि	घटादिः
८९ २	वाक्येषु	वाक्येषु
<u>८९ ६</u>	क्षत्रियाणा	...क्षत्रियादीनां
८९ ८	इति	इत्यादि
८९ ८	“मत्रः” इस शब्द के बाद ताडपत्र में यह पाठ है:—ओं सूर्भुवः स्वः तत्सवितुर्वरेण्य भर्गो देवस्य धीमही, धियो यो न प्रबोदयात् ”	
९० १३	नियतव्यक्ति	अनित्यव्यक्ति (X)
९१ ५	शब्दवदिति	शब्दत्ववदिति
९१ १२	तत्र	तत्रत्य
९२ १	प्रत्यभिज्ञानाभ्रान्तत्वे	प्रत्यभिज्ञानस्याभ्रान्तत्वे
९२ ७	स्पर्शवत्त्वात्	स्पर्शनत्वात् (X)
<u>९३ ४</u>	नित्यत्वात्	विभुत्वात् नित्यत्वात्
९४ ९	नित्यताभावात्	नित्यत्वाभावात्
<u>९६ २</u>	शरीरस्वरूप	शरीरमादाय स्वस्वरूप

मुद्रित

पाठान्तर

९६	५	मुक्तत्वात्	मुक्तत्वात् अदृष्टरहितत्वात्
९७	३	य उ चैनमेव	य उच्चैरेन (X)
९७	३	वर्षशत	वर्षशतं
९७	६	फलोपभोगसभवात्	फलोपलवसंभवात् (X)
९७	७	विज्ञानाति	विज्ञानानि (X)
९७	८	विधूत	प्रविधूत (X)
९७	१०	निरुक्ते इति	निरुक्तेरिति
९८	१	अश्वथामा वेदार्थज्ञ	त्रिलोचनत्वात् — मुद्रित के स्थानपर
“अश्वथामावर्मी वेदज्ञो भवतीति साय्यो धर्मः त्रिलोचनत्वात्” पाठान्तर			
ताडपत्र में है ।			
९८	२	तस्य	तत्र
९८	४-५	.. वादत्वेन बाधित- विषयत्वं	वादत्वे असत्यवचनत्वेन बाधित- विषयत्वं
९८	११	आलभेत	आलभत (X)
९९	७	निषिद्धत्वमिति	निषिद्धत्वमेवेति
९९	९-१०	निषिद्ध भवति तत्तत् पापहेतुर्भवति — मुद्रित निषिद्ध न भवति तन्तत् पापहेतुर्न भवति — पाठान्तर (X)	
१००	५	पक्षस्य	पक्षस्थ
१००	१०	समजातित्वात्	समाजातित्वात् (X)
१००	१५	तथा	तथा च
१०२	३	प्रामाण्यस्यैव	प्रामाण्यस्यैव
१०४	१०-११	न ज्ञानकारणज	ज्ञानकारणादन्यकारणज
१०६	८	सदिशतः	सदिग्ध
१०७	२	अगुलज्ञाने	अंगुलादिज्ञाने
१०७	७	आकारत्वात्	आकारवत्त्वात्
१०७	८	स्फटादिमत्वाच्च	स्फटादिमत्वाच्च
१०७	९-१०	ज्ञानात्	ज्ञानाच्च
१०८	५	प्रत्यक्षेणैव	प्रत्ययेनैव

मुद्रित पाठान्तर

२०९	१	अनणुकत्वे	अनणुद्वयणुकत्वे
२११	६	परसवेद्यत्वेन	परसवेद्यत्वे
२११	६	“ तत्परस्यापि ” इस शब्द के बाद निम्नपाठ ताडपत्र में है:— “ स्वसवेद्यत्व परसवेद्यत्व वा, स्वसवेद्यत्वे तेनैव हेतोर्व्यभिचारः, परसवेद्यत्वे तत्परस्यापि ”	
२११	११	प्रकाशक	प्रकाश
२१२	६-७	.. व्यवसायस्यान्येन	व्यवसायस्याप्यन्येन
२१३	३	.. प्रकाशत्वात्	प्रकाशकत्वात्
२१४	४	लकुटशकटादि ..	लकुटमकुटशकटादि
२१४	७	घटनिश्चयः	घटजानत्व
२१५	२	सिद्धौ	सिद्धया
२१५	११-१२	तस्मादघटजानेन	तस्माद् घटजानेन (X)
२१७	९	“ निरालबनत्वे ” इस शब्द के बाद निम्नपाठ ताडपत्रमें है:— “ धर्मिणो सत्त्वाद्धेतोराश्रयासिद्धत्व हेतुग्राहकस्यापि सालबनत्वे तेनैव हेतोर्व्यभिचारः । निरालबनत्वे ”—	
२१९	४	अस्माभिरगी .	अस्माभिरप्यगी—
२२०	१०	तिक्त	पित्ततिक्त
२२१	११	.. सयोग	.. सप्रयोग
२२३	२	अमूर्तत्वात्	ज्ञप्तित्वात् अमूर्तित्वात्
२२५	५	अधिकरण	अधिकरण्य (X)
२२५	६	देशनिवेशि	देशनिवेशि
२२५	७	देशनिवेशि	देशनिवेशि
२२६	१	अग्रहणादिद	अग्रहणाद्देद (X)
२२६	३	निरास्थत्	निरास्थेत् (X)
२२६	१२	धर्मिणो	धर्मी (X)
२२६	१३	धर्मिण.	धर्मिण (X)
२२८	११	उच्चारण	उच्चारणमेव

		मुद्रित	पाठान्तर
१२९	६	देशे निवेशि	देशनिवेशि
१२९	७	देशे निवोशि	देशनिवेशि
१३०	३	देशे निर्वंशि	देशनिवेशि
१३१	७	विशेषणानुपपत्तेः	विशेषणत्वानुपपत्तेः
१३१	११	अंगीकर्तव्य	अगीकर्तव्यः (X)
१३२	८	अंगीकर्तव्य	अगीकर्तव्यः (X)
१३२	१५	तत्र	तत्रैव
१३२	१५	देशे निवेशि	देशनिवेशि
१३३	१२	स्थित	स्थितः (X)
१३४	८	प्रतीत्युत्तर...	प्रत्युत्तर...
१३६	९	प्रतिभासीति	प्रतिभातीति
१३७	२	सद्रूप	तथा सद्रूप
१३७	८	अनिर्वाच्य	अनिर्वाच्यं
१३८	३	सति चैवं	शोति चैव (X)
	१३	अथास्याबाध्यत्व	अथास्याप्यबाध्यत्व
१३९	७	शुक्तिव्यतिरिक्तत्वात्	शुक्तिवित्तित्वात्
१३९	७	तथा	तथा हि
१३९	८	भूत...	' भूत ' शब्द नहीं है (X)
१४०	३	निवर्तते	निवर्त्यते
१४०	१०	तथा हि	तथा
१४१	१	धर्मि	धर्मी
१४१	९	धर्मि	धर्मी
१४१	९	कारणमेव	कारणकमेव
१४१	११	धर्मि	धर्मी
१४२	६	अन्यप्रसिद्धि	अन्यत्वप्रसिद्धि
१४२	७	अनुभवत्वं	अनुभवत्व उद्योतत्व
१४२	१२	प्रकाशत्वस्यासामान्य- सभवात्	प्रकाशत्वसामान्यासभवात्

	मुद्रित	पाठान्तर
१४२	१२ धर्मि	धर्मी
१४३	१०-११ ज्ञानान्धकारारित्वयोः	अज्ञानारित्वान्धकारारित्वयोः
१४४	११ प्रतिषेध इति	प्रतिषेध इति (X)
१४५	५ परब्रह्म	पर ब्रह्म
१४५	९ वृत्तिरूप	वृत्तिरूपेण
१४५	१० अर्थप्रकाश इति	अर्थः प्रकाशते इति
१४५	११-१३ परब्रह्म...	पर ब्रह्म...
१४६	४ भवतीति	भवति
१४६	७ ब्रह्मणो	पर ब्रह्मणो
१४६	७ ..रूपस्य नित्य	रूपस्य नित्यं
१४७	७ कारणत्वात्	कारणकत्वात्
१४७	११ उर्णनाभ	ऊर्णनाभ
१४८	११ प्रमितिः	प्रमितिरिति
१४९	१-२ ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते	ब्रह्मरूपेत्यवस्थिते (X)
१४९	६ ...दूषणाच्च	दूषणत्वाच्च
१४९	८ ...सिद्धिः	.. सिद्धेः ।
१५०	२ अनिर्वचनीयत्वाभावः	अनिर्वाच्यत्वाभावः
१५१	११ यत् यत् यद्वा पर निम्नपाठ छूट गया है : “ कार्यद्रव्यं तत्त- त्स्वपरिमाणादल्पपरिमाणावयवारब्ध यथा पटः । ”	
१५२	६ अद्रव्यत्वात्	अद्रव्यत्वात् अभावत्वात्
१५२	१० ...गोचरत्वेन	.. गोचरत्वे
१५३	१ उत्तरान्तवत्त्वात्	उत्तरान्तवत्त्वात् उभयान्तवत्त्वात्
१५३	३ चेत्	चेन्न
१५३	१० भिन्नत्वात्	विभिन्नत्वात्
१५४	५ स	स च
१५४	९ प्रपंचबाध्य ...	प्रपंचस्य बाध्य ..
१५४	१० ...अनन्तबाधितत्वात्	अनन्तबोधेन बाधितत्वात्

	मुद्रित	पाठान्तर
१५५	३ मिथ्यात्वप्रसगात्	मिथ्यात्वप्रपंचात् (X)
१५५	७ श्रोतव्यो मन्तव्यो	श्रोतव्योनुमत्तव्यो
१५५	१० निश्चितार्थ	निश्चितमर्थ
१५५	११ वस्तुविवेक. शमदम	वस्तुविवेकशमदम... (X)
१५६	९ तादृशा	तादृशात् (X)
१५७	१३ बाध	बाधा
१६०	४ तथा ज्ञानदशायामपि	तथा ज्ञानप्रवर्तने तथा ज्ञान- दशायामपि (X)
१६०	८-९ भेदप्रवर्तनयोः	भेदप्रत्ययप्रवर्तनयोः
१६०	१२ .. दशाया	.. दशाया (X)
१६१	५ सिद्ध	रियतं
१६१	७ घटाभाव...	घटाभाव
१६२	१ प्रतिनियमात्	व्यवहारप्रतिनियमात्
१६४	१ कर्मेन्द्रियजठरा	कर्मेन्द्रियशिरोजठरा...
१६४	१२ भोगोपभोगाभावोऽपि	भोगाभावोऽपि
१६६	२ दुःखाना	दुःखादीना
१६६	१२ प्रतिबिम्बावस्थिता	प्रतिबिम्बाविशेषावस्थिता
१६७	३ स्थितेष्वितरत्र	स्थितेष्वेवेतरत्र
१६७	७ अविद्याकार्यत्वात् जडत्वात्	इन्द्रियत्वात् (मूल) अविद्याकार्यत्वात् करणत्वात् जडत्वात् जन्यत्वात् इन्द्रियत्वात् (पाठान्तर)
१६७	११ अभिप्राय	अभिप्राये (X)
१६७	१२ प्रसज्यते	प्रसज्येत
१६८	६ प्रदर्शनात्	फलदर्शनात् (X)
१६९	५ पयोवत्	पटवत्
१६९	११ साबलेयादि	साबलशाबलेयादि
१७०	३ कारणत्वेन	कारणकत्वेन
१७०	६ कणिकखलेन गुड.	कणिकवलगुड
१७१	६ अर्थ	तथा (X)

मुद्रित

पाठान्तर

२७१	१३	कर्मान्यत्वे सति	कर्माद्यन्यत्वे सति
१७२	१५	जडत्वात् कार्यत्वात्	जडत्वात् करणत्वात् कार्यत्वात्
१७३	४	जन्यगात् चक्षुरादि...	जन्यत्वात् करणत्वात् चक्षुरादि...
१७४	७	गुणवत्त्वसिद्धिरिति	गुणवत्त्वसिद्धेर्नानात्वसिद्धिरिति
१७३	९	इत्यात्मनो	इत्यप्यात्मनो
१७३	१२-१३	इति द्रव्यत्वसिद्धिः ।	इति आत्मनो द्रव्यत्वसिद्धेः ।
१७४	६	धर्मि	धर्मी
१७४	९	अन्यथोपपत्तिः	अन्यथैवोपपत्तिः
१७५	६	..संबधानि	सवधीनि
२७५	६-७	अन्योन्याननुसधातृ- त्वात्	अन्योन्यानुसधातृरहितत्वात्
२७६	४	जीवशरीरत्वात्	जीवच्छरीरत्वात्
२७६	८-९	न विशेषणासिद्धत्व, न विशेष्यामिद्धत्व (मूल) । न व्यर्थविशेष्यासिद्धत्वं न व्यर्थविशेषणासिद्धत्व (पाठान्तर) ।	
२७७	३	साध्यसाधनाना	साध्यसाधनादीना
२७८	१५	व्यापारप्रसगात्	व्यापारप्रसगः
२७९	१	तत्र प्रमाता	तत्राप्रमाता (X)
२७९	३	दु.खप्रत्यक्षाभ्या	दु.खप्रत्यक्षाप्रत्यक्षाभ्या
२७९	६	संकायः	सकायः (X)
२८०	९	वेदेन	वेदे
२८०	९	विनाशकत्वेन	विनाशवत्त्वेन
२८१	२	साधनविकलत्वात्	साध्यसाधनविकलत्वात्
२८१	३	प्रतिपक्षसाधक ..	प्रतिपक्षप्रसाधक...
२८१	५	तवोक्तादेव	तवोक्तेरेव
२८१	१३	तथा श्रुत्या	तथा श्रुत्या
२८१	१४	एकात्मसाधन	एकात्मसाधनं
२८२	३	परब्रह्मणः	पर ब्रह्मणः

	मुद्रित	पाठान्तर
१८२	५ हत्वा	हित्वा
	१० अविद्याभेदः	अविद्याविद्याभेदः (X)
	१३ प्रमातृभेदो	प्रमातृभेदोऽपि
१८३	१ तत्संस्कारभेदः	तत्संस्कारभेदोऽपि
१८४	२ अंगोपागादिभ्यः	अंगोपागोपाधिभ्यः
१८४	१४ मानवर्जनात्	मानवर्धनात् (X)
१८५	६ ...सद्भावः	सद्भाव एव
१८७	६ न स्यात् ।	न स्यात् । तथा च
१८७	८ तदर्थविचारकः	तदर्थं विचारकः
१८७	१४ प्रमाता	प्रमातापि
१८८	५ तथास्तीति चेन्न	तथास्त्विति चेन्न
१८८	८ प्रदेशमात्रस्य	प्रदेशस्य
१९०	१४ भवान्तरप्राप्तिश्च	भवात् भवान्तरप्राप्तिश्च
१९१	१ न वीतमन्तःकरण	न वीतं करणं
१९१	६ परदेहं	परं देहं
१९२	१० प्रत्यवातिष्ठपन्	प्रत्यवतिष्ठपन्
१९३	११-१२ ...रहितत्वेन हेतोः	...रहितत्वेन तैर्हेतोः
१९५	५ कृतमित्या [यहाँसे मुद्रित प्रतिकी पृष्ठ सं. २०३ पक्ति ९	
२०३	९ प्रसंग तक के पाठ का विषयवाला ताडपत्र न. ९४ वाला पङ्क्ति नहीं मिलता]	
२०५	११, १३ इष्टानिष्टप्राप्त्यादिकं	इष्टानिष्टप्राप्त्यप्राप्त्यादिकं
२०५	१५ पृथक्	पृथक्पृथक्
२०६	१२ जठराद्यङ्गोपाङ्गान्युपेत्य	जठराद्यङ्गोपाङ्गानुपेत्य
२०६	१३ ज्ञात्वा निर्विच्यतीति	ज्ञात्वा स्वयमेव सुखदुःखादिकं स्वानुभवेन मानसप्रत्यक्षेण वा ज्ञात्वा निर्विच्यतीति

मुद्रित

पाठान्तर

२०७	१३	स्वर्धर्तमानावासे युगपत् सर्वत्र स्वासाधारणगुणा- धारतया उपलभ्यमान- त्वात् षटाद्यतर्गतप्रदी- पभासुराकारवत्	इस पाठके बदले यह पाठ है :— अन्तःकरणान्यत्वे सति स्पर्शरहितत्वात् व्योमवत् ।
२०४	६	भावसामान्य	सामान्य
२११	१	स्वरूपपदार्थ	रूपपदार्थ
२११	२	नित्य...	सत्य ... (X)
२१५	९	क्रियाक्रियावतोः	क्रिया तद्धतोः
२१५	१३	तर्हि स्वतः, सषडान्तरेण वा ।	तर्हि संबन्धान्तरेण सषडः सन् प्रवर्तते, स्वतः सषडो वा प्रवर्तते ।
२१६	३	समवायिषु	स्वसमवायिषु
२१६	८	निरपेक्षतया	निरपेक्षया (X)
२१८	११	...गुण	...गण (X)
२१८	११	अधोभागे	तंतूना अधोभागे
२१९	१	मातुलिङ्ग	मातुल्लङ्ग
२१९	१०	प्रतिबंध	प्रतिबंधि
२२०	३	समवायस्य	समवायलक्षणस्य
२२१	९	तिलकादिवत्	तिलादिवत्
२२३	४	...सिद्धिः	...सिद्धेः
२२३	९-१०	दर्शनादिगोचरत्वं	दर्शनस्पर्शनादिगोचरत्वं
२२४	४	कारणत्वात्	करणत्वात्
२२४	११	निरवयवद्रव्यत्वात्	निरवयवत्वात्
२२४	१३	रसादीनां	रसरूपादीनां
२२५	२	वायवीय स्पर्शन	वायवीयः स्पर्शनः (X)
२२५	५	पार्थिवं	तथा पार्थिव
२२८	१	आभाति	भाभाति (X)
२२८	९	चक्षु	चक्षुषः

		मुद्रित	पाठान्तर
२२९	१	संयोगाभावो	संयोगजाभावो
२२९	३	पूर्वोत्तर ... ग	पूर्वोत्तरचरलिङ्ग
२३१	१४	...नामकर्मोदयादिति	नामकर्मोदयापादित
२३२	११-१२	तथैवास्तीति	तथैवास्तीति (X)
२३२	१४	पर्वतादिभेदेन	पर्वताद्युपाधिभेदेन
२३३	१	अभिधानप्रवृत्तौ	अभिधानभेदप्रवृत्तौ
२३६	१०	कश्चिदेव	कश्चिदेको
२३६	१३	भजेत्	चरन्
२३७	२	परिक्षय	परिक्षये
२३७	१०, १६	आगामि	आगामिक
२३८	१३	...वायुना	...वायूना
२३८	१४	सुस्पर्षा	सुस्पर्षा (X)
२४०	७	संयुक्तसमवायात्	संयुक्तसमवायात् ताभ्या
२४०	८	सख्यादिष्वा भिताना	एतेषु सख्यादिष्वाभितानां
२४२	७	अत्र	तत्र
२४३	१	निर्विकल्पं	निर्विकल्पकं
२४३	२, ३, ६	व्यवच्छिद्यते	व्यवच्छेद्यते
२४३	९	तस्मान्नापरोक्ष प्रत्यक्ष	तस्मान्न परोक्षप्रत्यक्षं
२४४	३	कारीरी	कारीत (X)
२४५	७	...पदार्थो	पदार्थोऽपि
२४५	९	आकारदर्शनात् वादि...	आकारदर्शनात् विशेषादर्शनात् वादि...
२४५	१२	प्रतिषोध्यार्थमपि	प्रतिषोध्यार्थमपि
२४६	१	तथा शिष्टेन	तथा स्वेन
२४६	६	कृतकः	य. कृतकः
२४८	१-२	साधनो जल्पः	साधनोपलब्धो जल्पः
२४८	२	स्वरूप	कथन
२४८	५	दृष्टान्तानामपि	दृष्टान्तभासानामपि
२४८	११	...वचनापदभियोगादीना	वचनादभियोगादीना

	मुद्रित	पाठान्तर
२४९	६ पदसन्ध	षट्संघ
२५१	६ केशोण्डुकवत्	केशोण्डुकज्ञानवत्
२५२	८ अभावत्वमपि	अभावोऽपि (X)
२५६	११ अतीन्द्रियग्राह्य	अनिन्द्रियग्राह्यं
२५८	७ . कामतया	कामनया
२५९	९ उपारसिष्म	उपरसिष्म
२६०	९ मोक्षसभवे	मोक्षसभवेन
२६१	१२ प्रकृतिर्भवेत्	प्रवृत्तिर्भवेत् (X)
२६२	१० पचविंशको जीव इति निरीश्वरसाख्याः	पचविंशको जीवः, षड्विंशकः परम, इति निरीश्वरसाख्याः (X)
२६३	६ इति	इति तत्र
२६५	१३ किञ्चित्	किञ्चिदेतत्
२६८	१२ अनुमानगम्यत्वेऽपि	अनुमानागम्यत्वेऽपि
२७०	६ . . श्रेति	. . श्रेति हेतोः
२७३	११ असदकरणात्	असदकारणात् (X)
२७५	६-७ " आविर्भूतत्वात् महदादिकार्याणा "	इन दो पदोंके बीचमें निम्न पाठ छूट गया है—

“ सृष्टिसंहारयोरभाव एव स्यात् । ततश्च प्रकृतेर्महानित्यादिक यत् किञ्चिदेव स्यात् । अथ आविर्भाव. कादाचित्कश्चेत्तर्हि प्रागविद्यमानस्याविर्भावस्योत्पत्तिरगीकृता स्यात् । एव चान्यकार्यस्याविद्यमानस्योत्पत्तौ कः प्रद्वेषः । अत आविर्भावस्याप्याविर्भाव एव क्रियते, नोत्पत्तिरिति चेत् तर्हि तस्याप्याविर्भाव. क्रियते । तस्याप्येवं इत्यनवस्था स्यात् । तथा महदादीना तिरोभावोऽपि सार्वकालिक., कादाचित्को वा ? सार्वकालिकश्चेत् महदादिकार्याणा कदाचनापि स्वरूपलाभो न स्यात् सर्वदा तेषा. तिरोभावसद्भावात् । अथ कादाचित्कश्चेत् प्रागविद्यमानस्तिरोभाव उत्पद्यत इत्यगीकर्तव्यम् । तथा च असत्कार्यस्योत्पत्ति. साध्यस्य प्रसज्यते । ननु तिरोभावस्यापि प्राग् विद्यमानस्याविर्भावः क्रियते नोत्पत्तिरिति चेत्

मुद्रित

पाठान्तर

सोऽप्याविर्भावः प्राग् विद्यमानः अविद्यमानो वा ? प्राग् विद्यमान-
श्रेत् तिरोभावस्य सर्वदा आविर्भूतत्वात् ” ।

२७६	२	.. उत्पत्तिः	उत्पत्तिः प्रसज्यते
२७८	१४	कुविन्दवित्तिवदिति	कुविन्दवदिति (X)
२७९	२	वेमादिघर्मत्वात्	वेमादिघर्मत्वात् अद्रन्यत्वात्
२७९	७	.. मास मासादि ..
२७९	८	सद्भावात् तवाभिप्रायेण	सद्भावभिप्रायेण (X)
२८०	१४	ह्यविशुद्धि	ह्यविशुद्ध (X)
२८१	७	योगादिः	यागादिः
२८१	७	स्वर्गप्राप्ति	स्वर्गावाप्ति
२८३	२	मुक्तावस्थाया	मुक्त्यवस्थाया
२८६	२	विनाशस्य तदवस्थत्वात्	विनाशस्य करणे स्वस्य तदवस्थ- त्वात् ।
२९०	५	दीपादयो	आत्मादयो
२९१	७	क्षणिकत्वं	क्षणिकत्वे (X)
२९१	८	स्मृत्वा पुनः	स्मृत्वा को वे पुनः
२९१	९	ग्रहणं	पुनर्ग्रहणं
२९२	६	प्रवर्तकत्वं	प्रवर्तको
२९२	१०	अनभिज्ञातत्वात्	अनभिज्ञत्वात्
२९४	३	दृश्यः	दृश्य (X)
२९४	११	तत्र सजातीय	तत्र सजातीयविजातीय (X)
२९५	३	संश्लेषयोग्य...	श्लेषयोग्य...
२९५	९	नापाक्रामतीति	नातिक्रमतीति
२९६	८	परमाणूनां परस्परं	परमाणूनामेकदेशेन
२९६	९	नोपपद्यत	नोपपनीयद्यत
२९७	७	वा	च
२९७	८	दृश्यः	दृश्यं (X)

मुद्रित

पाठान्तर

२९७ १२	स्यात् । खरविषाण इन दो शब्दों के बीचमें एक वाक्य छूट गया है — “ धर्मिणः प्रमाणप्रतिपन्नत्वाभावे आश्रयासिद्धो हेत्वाभासः स्यात् ” ।	
२९४ ५	विशेषण	विशेष
२९४ ९	यदुक्तम्	यदप्यन्यदवादीत्
२९९ ८	धिया	धिया
३०२ १	भूवादिकं	भूर्मयादिक
३०२ ३	संसारिणो	ससारिणा
३०४ ७	विधिनोपलभ्यत	विधिनोच्यते
३०४ १०	प्रवृत्तिव्यवहार	प्रवृत्तिनिवृत्तिव्यवहार
३०५ १	कस्मात् तथार्थस्य	तन्मते अर्थस्य
	२ यदन्यदवादीत्	यदप्यन्यदवादीत्
३०७ ८	ध्रुत्वैव स	इत्य साम्य (X)
३०७ १४	निटिलतटाघटितवर्णनबद्धतटे ।	निटिलतटघटितवर्णनवद्धतटे
३०७ १५	त्रैविद्यो भावसेनो	त्रैविद्यभावसेनो
३०७ २०	परं राद्धान्त...	वरराद्धान्त ..
३०७ २१	निसर्ग	...मार्ग...
३०७ २५	अनिलमति	अनिलनति
३०७ २६	नलमत्युद्दण्ड	नलनत्युद्दण्ड
३०७ २८	आठवाँ कन्नड पद्य इस प्रकार है :— बिरुदं माणेले यौग मार्भलेयदिर्चावाक मारातु म- च्चरिसत्त्वेडेले होगु बौद्ध निजगर्वाटोपम माणु स्य्-॥ तिरु मीमासक मीरि मच्चरदिनुद्द चारदिसाख्य दु-। धरनी बघने भावसेनमुनिपं त्रैविद्यचक्रेश्वर ॥	
३०७ ३२	सशाब्दं	स्पष्टतश्च (X)
३०८ - २	स्पष्टतो न्यस्यतश्च	स्पष्टतो स्पष्टतश्च (X)

लिपिकृत्-प्रशस्ति

स्वस्ति श्रीमत् शक वर्ष १३६७ क्रोदन स्वत्सरद अश्वीज शुद्ध
पचमी स्वस्ति यमनियमस्वाध्यायध्यानमौनानुष्ठानजपतपःसमाधिशीलगुणसपन्नं ।
निखिलनरपतिहृदयाकर्षणनयतररसभावालकृतिभूषामूषितगद्यपद्यकाव्यव्याख्यादक्षुण-
शेमुषीनिषितसकलविद्वज्जाहकारं । भगवदहंत्परमेश्वरमुखकमलविनिर्गतसदसदाद्य-
नेकान्तात्मकप्रसिद्धराद्धान्तजीर्वादितत्त्वार्थश्रद्धानविशदीकृतसुधासारसदृशधिषणावदी-
रितपुरुहूतपुरोहितगर्वं । संगीतशास्त्रपय'पारावारपरिवर्धनहिमकरं । जनसस्तू-
यमानमाननीयतपौगनालिंगितसर्वागसौंदर्यं । महावाद-वादीश्वररायवादिपिता-
महसकलविद्वज्जनचक्रवर्तिगल्लुमप्य श्रीसमतमद्रदेवरु बिदिरेयश्रीचण्डोग्रपार्श्वतीर्थेश्वर-
श्रीपादकमलगळ त्रिकालदल्लु स्मरिसुव कालदल्लि, श्रीमन् महामंडलेश्वरअरिराय
विमाढ भाषेणे तप्पुत्र रायरगड, समुद्रत्रयाधीश्वरनप्य श्रीप्रतापदेवरायमहारायनु
विजयनगरियल्लि इह कालदोल्लु तुल्लुवदेशद पश्चिम समुद्रद समीपद बिदिरे एष
पदणदल्लि श्रीचण्डोग्रपार्श्वतीर्थेश्वर सुवर्णकलशालंकृतमप्य चैत्यालयदल्लि आहाराम-
यभैषज्यशास्त्रदानदत्तावधानरु, खण्डस्फुटितजीर्णजिनचैत्यचैत्यालयोद्धारदक्षरं,
श्रीजिनगघोदकबिंदुपवित्रीकृतोत्तमागरु सम्यक्त्वाद्यनेकगुणगणालंकृतुरुमप्य बिदिरेय
समस्तहलरु वरसि कोट्ट "विश्वतत्त्वप्रकाशिका" महापुस्तककके महामंगल अस्तु ॥

परिशिष्ट

१. ग्रन्थकार कृत पद्य तथा उद्धरण सूची

	पृष्ठ
अकर्ता निर्गुणः शुद्धः (उद्धृत-न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ११२) ...	२८२
अकुर्वन् विहित कर्म (मनुस्मृति ११-४४) ...	२५७, २५९
अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकामः (मैत्रायण्युपनिषत् ६-३६) ...	५८
अङ्घ्रिसो वै सन्नमासत () ...	९०
अज्ञो जन्तुरनीशोऽयम् (महाभारत-वनपर्व ३०-२८) ...	१९७
अत एव हि विद्वत्सु (उद्धृत-स्याद्वादमञ्जरीपद्य २९) ..	१९२
अतीतानागतौ कालौ (तत्त्वसंग्रह पृ. ६४३) ..	४१, ७७
अदृष्टेन विशिष्ट यद् (ग्र)* ...	१९०
अनन्तरं तु वक्त्रेभ्यः (मत्स्यपुराण १४५-५८) ..	९५
अनश्रन्नन्यो अभिचाकशीति (मुण्डकोपनिषत् ३-१-१) ...	२८, ४०, १६४, १८८
अन्तःकरणमेवैतत् (ग्रं.) ...	१९०
अन्तःकरण विमतम् (ग्र) ..	१९१
अन्धो मणिमविन्धत् (तैत्तिरीयारण्यक १-११-५) ...	८५
अन्यथेयमनालम्बा (ग्रं.) ..	२९९
अन्योत्पन्नप्रमातारम् (ग्र) ..	१९०
अपाणिपादो ब्रह्मो ग्रहीता (श्वेताश्वतरोपनिषत् ३-१९) ..	९५
अप्रामाण्य परतो दोषवशात् () ...	१०१
अयुतसिद्धानाम् (प्रशस्तपादभाष्य पृ. ५८) ...	२१६
अयैर्नैव विशेषो हि () ...	२९९
अलाबूनि मज्जन्ति ग्रावाणः प्लवन्ते () ...	८५, ९५
असदकरणात् (साख्यकारिका का. ९) ...	२७१
असरीरा जीवघणा (तत्त्वसार, सिद्धभक्ति) ...	१५
आकाशं द्वौ निरोधौ च () ...	२८५

* ग्रं. = ग्रन्थकारकृत पद्य.

पृष्ठ

आत्मन आकाशः सम्भूतः (तैत्तिरीयोपनिषत् (२।१।१) ...	८५, ९६, १४७, १५१, १८०
आत्मनो वै शरीराणि (उद्घृत-न्यायसार पृ. ९०) ...	२३६
आत्मशरीरेन्द्रियार्थं (न्यायसूत्र १।१।९) ...	२४९
आहुर्विधात् प्रत्यक्षम् (ब्रह्मसिद्धि २-१) ...	१५९
उचाना वै देवगवा (आपस्तम्ब श्रौतसूत्र ११-७-६) ...	८५, ९५
उमे सत्ये समाभित्य (माध्यमिक कारिका २४-८) ...	३०३
उर्णनाम इवाश्वनाम् (उद्घृत-प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ. ६५) ...	१४७
एक एव हि भूतात्मा (अमृतबिन्दूपनिषत् का. १२) ...	१६६
एकदेशेन सम्बन्धे () ...	२९३
एवं परोक्तसिद्धान्ताः (ग्रं.) ...	३०६
एष षन्ध्यासुतो याति () ...	२३४
कथं धर्माद्यनुष्ठाने (ग्र.) ...	१९०
कर्ता यः कर्मणां भोक्ता (स्वरूपसम्बोधन का. १०) ...	९
कामशोकभयोन्माद (प्रमाणवार्तिक ३-२८३) ...	२३३
कारीरीं निर्वपेद् बृष्टिकामः () ...	५८, २४४
कार्योपाधिरयं जीवः (शुकरहस्योपनिषत् ३-१२) ...	१८२
कुर्वन्नात्मस्वरूपशः () ...	२३६
गृहीत्वा वस्तुसद्भावम् (मीमासा श्लोकवार्तिक पृ. ४८२) ...	२९
चन्द्रमा मनसो ज्ञातः (ऋग्वेद १०-९०-१२) ...	८३
चावोकवेदान्तिकयौग (ग्र.) ...	३०६
चोदनाजनिता बुद्धिः (मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. १०२) ...	८४
बलबुद्बुदवदनित्या जीवाः () ...	१
जातिक्रियागुणद्रव्य () ...	२९४, २९८
जीवस्तथा निर्वृतिमभ्युपैति (सौन्दरनन्द १६-२९) ...	३०३
व्योतिष्टोमेन स्वर्गकामः () ...	५८, २४४
	२५७, २५९, ७१
ततो देहान्तरप्राप्ति. (ग्र.) ...	१८९

पृष्ठ

ततो वेदान्तपक्षेण (अ.)...	...	:	...	१९२
ततः स्वर्गापवर्गाप्तिः (अ.)	१९१
तथा क्षेत्रज्ञमेदोऽपि (अ.)	१९२
तद्गुणैरपकृष्टानाम् (मीमांसाश्लोकवार्तिक पृ. ६५)	१०१
तरति शोक तरति पाप्मानम् ()	१७, २५८
तस्माच्च विपर्यासात् (साख्यकारिका १९)	२८२
तस्मात् तपस्नेपानात् ()...	७८, ७९
तस्मादात्मन आकाशः (तैत्तिरीयोपनिषत् २-१-१)	८२
तरय भासा सर्वमिदं विभाति (कठोपनिषद् ५-१५)	२८, ४०, १४५
त्रिगुणमविवेकि विषयः (साख्यकारिका ११)	२८२
दीपो यथा निर्धुतिमभ्युपेतः (सौन्दरनन्द १६-२८)	३०३
दुःखबन्धप्रवृत्ति (न्यायसूत्र १।१।२)	२३५
दुःखत्रयाभिघातात् (साख्यकारिका २)	२८०
दृष्टवदानुश्रविक. (साख्यकारिका २)	२८०
देहकार्यो जीवः ()	८, १७
देहगुणो जीवः ()	८, १८
देहात्मको जीवः ()	८, १५
देहात्मिका देहकार्या (उद्धृत-प्रमाणवार्तिकभाष्य पृ. ५३)	७, १९
द्रव्यं गुणः क्रिया जातिः (उद्धृत-सत्यशासनपरीक्षा)	२५४
द्रष्टव्योऽरेऽयमात्मा (बृहदारण्यकोपनिषत् ४-५-६)	१५५
द्वा सुपर्णा सयुजा (मुण्डकोपनिषत् ३-१-१)	१८१
धर्मशत्वनिषेधस्तु (तत्त्वसंग्रह का. ३१२८)	३८
धर्मेण गमनसूधर्मम् (साख्यकारिका ४४)	२८५
ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी (ऋग्वेद १०-१७३-४, ५)	८१
न वीतमन्तःकरणम् (अ.)	१९१
नामुक्त क्षीयते कर्म (उद्धृत-व्योमवती पृ. २०)	२३६
नारायण प्रविशतीत्याह ()	७६
नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्याः (प्रशस्तपाद भाष्य पृ. ५५)	२३४

	पृष्ठ
नित्यं ज्ञानमानन्द ब्रह्म ()	७६, १४९, १८५, १८८
निरस्यन्ती परस्यार्थम् () ...	१६१
निर्वाणेऽपि परिप्राप्ते (उद्धृत-न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ५)	३०३
नेह नानास्ति किञ्चन (नृहृदारण्यकोरनियत् ४-४-१९)	१५४
न्यायार्जितधनः (याज्ञवल्क्यस्मृति ३-४-२०५)	२५८
पिटकाध्ययन सर्वम् (स्याद्वादभिद्धि १०-३०)	७५
पुत्रकाम्येष्टया पुत्रकामः ()	५८, २४४
पुराकल्पे देवासुराः ()	८९
पुराणन्यायमीमासा (याज्ञवल्क्यस्मृति १-१-३)...	१०१
पुरुष एवेदं सर्वम् (ऋग्वेद १०-९०-२)	१४६, १४९
प्रकृतेर्भहान् (साख्यकारिका २२)	८३, २६१
प्रजापतिर्वा इदमेकः ()	७७
प्रमातृणा त्रिनाशित्वात् (म.)	१९१
प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ. (न्यायसूत्र १।२।१)	२४७
प्रमाणपञ्चकं यत्र (मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. ४७३)	३०
प्रमाणप्रमेयसशय (न्यायसूत्र १।१।१)	२३९
प्रमाणमनुभूतिः सा (प्रकरणपञ्चिका ६-२)	८०
प्रमाणं प्रमितिर्मेय (म.)	१८४
प्रयत्नादात्मनो वायुः (समाधितन्त्र १०३)	२३८
प्रविशद्गल्ता व्यूहे (समाधितन्त्र ६९)	६५
बहिःप्रमेयापेक्षायाम् (आत्ममीमासा ८३)	११४, ११९
ब्रह्मचारी गृहस्थश्च ()...	२६०
ब्रह्मणे ब्राह्मणमालभेत (तैत्तिरीय ब्राह्मण ३-४-१-१)	९८
ब्राह्मणायावगुरेत् त शतेन ()	५९
ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् (ऋग्वेद १०-९०-११)	८३
ब्राह्ममेव परं ज्योति ()	१६६
भावप्रमेयापेक्षायाम् (आत्ममीमासा ८३)	११३
भुञ्जीत विषयान् कैश्चित् (उद्धृत-न्यायसार पृ. ९०)	२३६

पृष्ठ

भेदाना परिमाणात् (साख्यकारिका १५)	२६७
मनसो युगपदवृत्तेः (प्रमाणवार्तिक २-१३३)	३००
मानान्तरप्रमेयत्वे ()	१७८
मूलप्रकृतिरविकृति (साख्यकारिका ३)	२६३
मोक्षार्थी न प्रवर्तेत ()	२५८
यतो वाचो निवर्तन्ते (तैत्तिरीयोपनिषत् २-४-५)	१८६
यत्रैव जनयेदेनाम् (दिग्भाग अथवा धर्मोत्तर)	३०१
यथोक्तोपपन्नदल्ल (न्यायसूत्र १।२।२)	२४८
यदहरेव त्रिरजेत् ()	२६०
यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात् (मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. ७९)	३५
यदेवार्थत्रियाकारि (उद्धृत-न्यायकुमुदचन्द्र पृ. ३८२) .. २८६, २८८	
यस्मिन् देशे नोष्णं न क्षुत् ()	८९, २५९
यावत्तु बाध्यते तावत् ()	१३७
यो यत्रैव स तत्रैव (उद्धृत-स्याद्वादमञ्जरी पृ. ३३) .	२८८
यः कर्ता पुण्यपापस्य ()	१९०
यः सर्वाणि चराचराणि (उद्धृत-पञ्चास्तिकायतात्पर्यटीका गा. १३५)	२४, ३०, ६८
रूपैः सप्तभिरेव तु (साख्यकारिका ६३) .	२८०
वत्सविवृद्धिनिमित्त (साख्यकारिका ५७)	२८०
विभुविशेषगुणानाम् () .	१९८
वित्रिक्ते दृक्परिणतौ (आसुरि)	२८३
विशेषण विशेष्यं च (प्रमाणवार्तिक ३-१४५)	२३१
विश्वतश्चक्षुस्त विश्वतोमुखः (श्वेताश्वतरोपनिषत् ३-३) ... ८३, ९५	
वीतो देशो न यात्येव (अ.)	१८९
वेदस्याध्ययनं सर्वम् (मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. ९४९) ... ४१, ७४	
व्यावर्तक हि यद् यस्य ()	८७
शब्दे दोषोद्भवस्तावत् (मीमासाश्लोकवार्तिक पृ. ६५) ... १०१	
शान्तो दान्त उपरतः (सुबालोपनिषत् ९-१४)	१५६

दयेनेनाभिचरन् यजेत ()	२५७
श्रोतव्यः श्रुतिवानयेम्यः (उद्धृत-न्यायसार पृ. ८३)	१५६
श्वेतमन्मालमेत ()	९८
षट्केन युगपद् योगात् (विशतिमान्नतासिद्धि १२)	२९५
षण्णामाश्रितत्वम् (प्रशस्तपादभाष्य पृ. १६)	६४, १७७
स एव प्रतिपक्षस्यापनाहीनः (न्यायसूत्र १।२।३)	२४८
सति चेव प्रपञ्चोपि (ग्रं.)	१३८, १४५
सत्त्वं लघु प्रकाशकम् (साख्यकारिका १३)	२६१
सत्त्वेन बाध्यते तावत् ()	१३७
समयबलेन (न्यायसार पृ. ६६)	२४४
सम्पगनुभवसाधनम् (न्यायसार पृ. १)	२३९
सम्यगपरोक्षानुभवसाधनम् (न्यायसार पृ. ७)	२४०, २४१
सर्वप्रत्ययपेद्ये वा (ब्रह्मसिद्धि ४-३)	१४९, १६०
सर्वप्रमातृसम्बन्धि (तत्त्वसंग्रह का. ३१४२)	३९
सर्वं वै खल्विद ब्रह्म (ज्ञानदोग्योपनिषत् ३-१४-१) ८२, १४६, १४९	८२, १४६, १४९
सवत्सा रोमतुल्यानि (याशवल्लभ्यस्मृति १-९-२०६)	५८
सहस्रशीर्षाः पुच्छः (ऋग्वेद् १०-९०-१)	९५
साक्षी चेता केवलः (श्वेताश्वतरोपनिषत् ६-११) १७१, १७३, १८८	१७१, १७३, १८८
सामानाधिकरण्यस्य ()	१३१
सित्तसित्ते सरित्ते ()	२५९
सिद्धे प्रत्यक्षादिवाचिते (परीक्षासुख ३-३५)	३
सुपर्ण विप्राः कवयः (ऋग्वेद १०-११४-५)	१८३
सुप्तिद्वन्तचयो वाक्यम् (अमरकोश १-६-२)	८६
सुवर्णमेकं गामेकाम् ()	५८
ससर्गः सुखदुःखै च ()	२३७
स्थाणुरय भारहारः (निरुक्त १-१८)	९७
स्पर्शनादीन्द्रिय धर्मि (ग्रं.)	१९१
स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः (तत्त्वार्थसूत्र ५०२३)	२२२
द्विदि होदि हु दव्वमणं (गोमटसार जीवकाण्ड ४४३)	२०५
हेतुमदनित्यमव्यापि (साख्यकारिका १०)	२८१

२. मूलग्रन्थगत विशेषनामसूची

	पृष्ठ		पृष्ठ
अविद्धकर्ण	८	पराशर	१५६, १५७
अश्वत्यामा	९७, ९८	पिटकत्रय	७२, ७५, ८८
अष्टक	७४	पुरन्दर	८
आचार्यवर्य (समन्तभद्र)	११९, १२०	प्रभाकर	१३३, २५६
आदिभरत	२५९	बुद्ध	६८
आपस्तम्ब	७५, ७६	बौधायन	७५, ७६
आश्वलायन	७६	ब्रह्मसिद्धि	१५१
इष्टसिद्धि	१३८	भट्टि	९०
उद्मट	८	भारत	७६, ८९, ९१
कथाविचार	९३, २४३, २४८	मेरु	२२०
काण्व	७५, ७६	याज्ञवल्क्य	७६, १०१
कादम्बरी	७, ७२, ८६, ८९, ९०	राम	२२०
गगा	१५७	वामदेव	१५६, १५७
चाणक्य	९०	विन्ध्य	२२०
चित्रलेखा	९०	विश्वामित्र	९०
जनक	९०	व्यास	७६, १५६, १५७
जनमेजय	९०	व्योमशिव	२३३
जैमिनि	७१	शंखचक्रवर्ति	२२०
तुङ्गभद्रा	१५७	शालिका	८०
तुरुष्कशास्त्र	८०, ९८	शुक	१५६, १५७
दशरथ	२५८	समन्तभद्र	११३
ध्रुवतारा	१२	सुरगुरु	७१
निरुक्त	९७	हिमवत्	१५७

३. मूलग्रन्थगत वादिनामसूची

अद्वैती	९५, १६०
आर्ष	३०६
चार्वाक	१, २, ९, १०, ११, २३, ३७, ३८, ६८, ६९, १०९, १३४, ३०६
चैन	३, २३, ४७, ६५, ९२, १९६, २०१, २६०, ३०१
निरीक्षरसांख्य	८१, ८३, २६२
नैयायिक	८१, ८२, ८५, ९२, ९४, ९५, १०५, ११२, १९२, २०३, २३९, २४५, २४९, २५१, २५२
प्रामाण्य	३४, ८१, ९३, १२४, १३३, २१४, २१५, २५४, २५५, २५८, २६०, ३०६
बौद्ध	१०४, ३०६
भाट्ट	८१, ९३, ११३, २००, २५२, २५८, ३०६
भास्करीय	८१, ८२, १३६
माध्यमिक	११५, २९९
मायावादी	४७, ८२, १३८, १४५, १४९
मीमांसक	२५, २९, ३८, ४८, ५८, ७०, ७१, ७२, ७४, ७५, ७९, ८४, ८५, ९४, ९५, १०५, २६१
योगाचार	१२०, २९०
योग	४२, ४७, ५७, ३०६
लौक्यायत	९, २३, ७१
वेदान्ती	८५, १४३, १७९, १९२, ३०६
वैभाषिक	२८६, २८७, २८८
वैशेषिक	६०, ८१, ८२, ८५, ९५, ११२, २३५, २३७, २३९, २४५, २५२, २५५
आकरीय	८१, ८२
शून्यवादी	१४९
शास्त्र्य	८१, १११, १३५, १३६, २६३, २६४, २७३, २८०, २८४, २८५
सिद्धरसांख्य	८१, ८३, २६२
सौगत	७३, २८७, २९८, ३०१, ३०३
सौत्रातिक	१२३, २८७, २७८
स्वयूष्य	२७६, २८०

प्रस्तावनासंदर्भसूची

अकबर ९७	अनेकातव्यवस्था १०१
अकबरशाहिशृंगारदर्पण ९८	अनेकतसिद्धि ६२
अकलञ्ज ६९, ९९	अनतकीर्ति ७५, ८२, ३८
अकलंक २, ५, १७, २०, ३३, ३५, ३६, ३९, ४०, ४८, ५२-५९, ६६, ६८, ६९, ७३, ७४, ७६-७८, ८०, ८८, ८९, १०३, ११०	अनंतकीर्तिप्रथमाला ३६, ८३
अक्षयतृतीयाकथा १०४	अनतपुर १, ३१
अजितकेशकम्ली २५	अनतवीर्य १८, ५८, ५९, ७४-७७, ८२, ८३, ८८
अजितसिंह ८७	अनतसेन १०३
अजितसेन ६५, ८३, ८८	अन्नमट्ट १०४
अजितयशस् ५०-५२	अन्ययोगव्यवच्छेदिका ८५, ९१
अणहिरपुर ८१	अपराजित २८, ६३, ६४
अण्णिगेरे ७३	अपौरुषेयवेदनिराकरण ८६
अध्यात्मकमलमार्तंड ९८, ९९	अभयचंद्र ५७, ८९
अध्यात्ममतपरीक्षा १०२	अभयतिलक ९१
अध्यात्मरहस्य ९०	अभयदेव ४२, ४३, ४४, ६३, ७७, ८०, ८२, १०५, १०६
अध्यात्मसार १०२	अभयनदि ४९
अध्यात्मोपदेश १०२	अभिधानचिंतामणि ८५
अध्यात्मोपनिषद् १०२	अमरकीर्ति ७०
अनगारघर्मांमृत ८९	अमरकोषटीका ९०
अनर्घराषवटिप्पन ९१	अमरापुर १, २
अनिट्कारिका ९८	अमितगति १०६
अनुयोगद्वार २८, ३०, ६३	अमृतचंद्र ९९
अनुशासनाकुश ८४	अमृतघर्म १०४
अनेकार्थसंग्रह ८५	अमृतत्रिदु उपनिषद् १९
अनेकातजयपताका ५१, ५५, ६०, ८३	अमोघवर्ष ६८
अनेकातवादप्रवेश ६१	अमोघवृत्ति ६८
	अयोगव्यवच्छेदिका ८२

- अरिकेसरी ७६
 अरिष्टनेमि २
 अरुगळअन्वय ७६, ७८
 अर्जुनवर्मा ८९
 अर्थप्रकाशिका ८३, ८८
 अर्हन्नमस्कारस्तोत्र ९७
 अर्हच्छ्रीचूडामणि ६३
 अलाउद्दीन ७
 अलंकारचूडामणिटीका १०२
 अविद्धकर्ण १९, २०
 अश्वसेन २३
 अश्वघोष २०
 अष्टक १३
 अष्टकप्रकरण ६३, ८२, १०५
 अष्टप्राभृत ३२
 अष्टशती ३९, ३६, ५६, ६९
 अष्टसहस्री ३४, ३६, ५७, ६६, ६९,
 ७०, ७२, ९०, १०१
 अष्टागहृदयटीका ९०
 अस्तित्नास्तिप्रवाद २७
 अस्पृशद्गतिवाद १०२
 अहिंसा ग्रंथमाला ८८
 अहमदाबाद ४४, ७८, ८२, १०१,
 १०२
 आगमोदय समिति ९२
 आगरा ९८
 आचाराग ३०
 आजीविक २७-३०
 आत्मप्रवाद २७
 आत्मसिद्धि ६२
 आत्मानुशासन ७९
 आत्मानन्द सभा ६२, ६३
 आदिपुराण ४७, १०८
 आध्यात्मिकमतदलन १०२, १०६
 आनन्दमेरु ९७
 आनन्दविमल ९८
 आन्वीक्षिकी २४
 आध १, २, ३१
 आपस्तम्बश्रौतसूत्र १८
 आसुरीक्षा १८, ३९, ७०-७२, ७४
 आतमीमासा १७, ३४-३६, ३८-४०,
 ५२, ५६, ६६, ६८, ६९, ७१
 आग्नेश्वर ६३
 आरा ९७
 आराधकविराधकचतुर्भुगी १०२
 आराधना ९०
 आराधनाकथाकोष ५४
 आराधनासार ८१
 आर्यसमाज १०७
 आर्हतप्रभाकर कार्यालय ८५, ९२
 आलापपद्धति ८१
 आल्सडोर्फ ५
 आवश्यक ३०, ६३
 आवश्यकसप्तति ८४
 आशाधर ८९, ९०
 आश्वलायन १८
 इरुगप्प ९३
 इन्तुतमश ७
 इष्टसिद्धि ६, १९
 इष्टोपदेश ४७, ९०
 इंद्रदूत ९७
 इन्द्रदिन २८
 इंद्रनदि ३८, ९६
 इंद्रलाल ३७, ७०, ७१

इंडर १०	ऋषिभाषित ३०
ईशानुग्रहविचार ८७	एकीभावस्तोत्र ७८
ईश्वरकृष्ण १९	ओषनिर्युक्ति ६३, ९४
उग्रदित्य ५३	ओडयदेव ६५
उच्चैर्नागर ३२	औपपातिकसूत्र २८
उज्जयिनी ४१	औष्ट्रिकमतोत्सूत्रदीपिका १०६
उटकमंड १, ७	अगपण्णत्ती ९७
उत्तराध्ययन ३०, १००, १०५	अंगुलसप्तति ८४
उत्पादादिविद्धि ८६	अचलगच्छ ९४
उदयप्रभ ९१	अचलमतदलन १०६
उदयन ९१	अतरिक्षपार्श्वनाथ ७०
उद्भट १९	कठोपनिषद् १८
उद्योतकर ९१	कथाकोष ३४
उद्योतदीपिका ६०	कथाकोषप्रकरण ८२
उद्योतन ६०	कथारत्नसार ९१
उपदेशपद ६३, ८४	कथावली ४१, ५०, ५९
उपदेशमाला ७४, ८७	कथाविचार २, ४, ९०
उपदेशरहस्य १०२	कनोड्ड १००
उपदेशामृत ८४	कनौज ७६
उपसर्गहरस्तोत्र ८४	करकड्डुचरित ९७
उपमितिभवप्रपचा ६०, ७४	कर्णाटक ३
उपाध्ये ५, ८, २९, ३१, ४४, ८८, ११२	कर्मदहनविधान ९७
उपासकाचार १०६	कर्मप्रकृति ८४, १०२
उपासकदशाग ३०	कन्हाड ३
उपासकाध्ययन ६८	कलकत्ता ४६, ४८, ५६, ६१, ७४, ८३, ८५, ९३, ९६
उमरावसिंह ७१	कलिंग ५४
उमास्वाति ८, १७, ३१-३४, ४१, ४८, ६२	कलोल १००
उरगपुर ३४	कल्पसूत्र ९७, १००
ऋग्वेद १८	करुपातर्वाच्य ९४
ऋषभदेव केसरीमल सस्या ६२, ८६	कल्याण ७८
	कल्याणकारक ५३

- कल्याणमदिर ४१
 कपायप्राभृत २८, ३८
 कभदेव ६७
 कंस २८
 काण्व १३, १८
 कातत्ररूपमाला १, २, ५, ६, ९०
 कातत्रव्याकरणवृत्ति ९४
 कापडिया ६०, ६१, १०९
 कामताप्रसाद ७२
 कारजा १, ९, ९४, ९९
 कारुण्यकलिका ९४
 कार्तिकेयानुप्रेक्षाटीका ९७
 कालशतक ८४
 काव्यकल्पलतावृत्ति १००
 काव्यप्रकाश ८, १०२
 काव्यानुशासन ८५
 काशी २३, ३६, ३७, ४४, ४८, ५३,
 ५६, ५७, ५८, ६१, ६२, ७१, ७२,
 ७४, ७७-७९, ८१-८४, ९१,
 ९२, ९४, १०१, १०३, ८७, ८८
 काष्ठासध ९८
 काजीवरम् १०३
 कीर्तिचन्द्र १०४
 कीर्तिविजय ९७
 कुतर्कग्रहनिवृत्ति ८७
 कुमारगुप्त ४९
 कुमारनदि ६६-६७
 कुमारपाल ८४-८६
 कुमारपालचरित ९३
 कुमारपालप्रवध ९२
 कुमारविहारशतक ८७
 कुमारसेन ४९, ६६, ६९
 कुमारिल १९, ७५
 कुमुदचन्द्र ९, ४१, ८४
 कुलभूषण ६७, ७९
 कुवलयमाला ६०
 कुसुमपुर ३२
 कुंभुसागर ग्रंथमाला ६९
 कुदकुद ३१-३३, ४१, ६७
 कूपट्टान्त १०२
 कृष्ण ८१
 कृष्णदिगच्छ ९३
 केकडी ९२
 केवलिमुक्तिप्रकरण ६७
 केशवमिश्र ७
 केशवाचार्य ८८
 केशीकुमारश्रमण २४, ३०
 कैलाशचन्द्र ३१, ३३, ५७, ७९, ८०
 कोल्हापुर ४८, ९४
 कौडकुदेय अन्वय ६७
 कौतुककथा ९२
 कौभीषणि ३२
 कौमारव्याकरण ५
 कौमुदीमित्रानन्द ८७
 कौंदेय ६९
 क्रियाकलापटीका ९०
 क्रियारत्नसमुच्चय ९४
 क्षत्रचूडामणि ६५
 क्षत्रिय २८
 क्षत्रियकुडग्राम २४
 क्षमाकल्याण १०४
 क्षेत्रसमास ६३, ९४
 क्षेमकीर्ति ९८
 क्षेमचन्द्र ९६

श्लोमैत्र ८

खरतरगच्छ ८१, १०४

खूषचंद्र ७९, ९४

खड्गनमंडनटिप्पण ८७

गणधरवल्लभपूजा ९७

गनाधरलाल ३६, ५६, ५७, ७१, ७२,
७४, १०८

गच्छाचारपयज्ञा ९८

गद्यकथाकोष ५४, ७९

गद्यचिंतामणि ६५

गाथाकोष ८४

गायकवाह ओरिएण्टल सीरीज ५१, ६१,
६२, ९५

गात्रवाह ७३

गाधी ला. भ. ५१

गाधी हि. गौ ५३, ७०

गुजरातप्रगतिचमदिर ४४, ७८

गुणकीर्ति ३

गुणचंद्र ९३

गुणरत्न ६२, ९४, १०४

गुणवर्मा ३८

गुणविनय १०६

गुरुतत्त्वविनिक्षय १०२

गृहपिच्छ ३२

गौ ७

गोहीजैन उपाश्रय ६१

गोपनदि ७९

गोपसेन ३

गोपाल त्रयमाला ९९

गोपालदास १०७

गोमटसार १८

गोवर्धन २८

गोस्वामी ६२, ९१

गौतम २६, २८

गौडसध ७६

गगराजा ४९, ६७, ७२, ७३

गगदेव २८

गद्यहस्तिसहाभाष्य ३६, ३८

गभीरविजय ९७, १०८

ग्रहलाघववार्त्तिक १०३

ग्वालियर ३

घटकपर्ष ८२

घोषनदि ३२

घोपाल ७४, १०८

चतुरविजय ३१, ५१, १०८

चतुर्मुखदेव ७९

चतुर्विंशतिजिनस्तवन ९१

चतु शरण २८

चरस्यावर ९७

चामुडराय ३८

चारित्र्यशुद्धिविधान ९७

चारुकीर्ति १०, ७४, ८८

चालुक्य ७६, ७८

चिंतामणि पूजा ९७

चिंतामणिसर्वतोभद्र व्याकरण ९७

चुन्नीलाल त्रयमाला ५३

चूलिका २६

चैत्यवदन ६३, ८२, ८४

चौधरी ८१

चौखवासस्कृतसीरीज ६२, ९१

चंदनाकथा ९७

चंद्र २८

चंद्रकुल ७७, ८१

चंद्रगुप्त ३०

- चंद्रगुप्तविक्रमादित्य ४४
 चंद्रकेवलीचरित्र ७४
 चंद्रदूत ८२
 चंद्रनदि ६७
 चंद्रनाथचरित ९७
 चंद्रप्रभ ८३
 चंद्रप्रभचरित १०५
 चंद्रसेन ८२, ८६
 चंद्रोदय ६६, ७९
 चणकमालाचरित १००
 छत्रसेन १
 छंदोनुशासन ८५
 छंदःशास्त्र ४७
 छंदश्चूडामणि १०२
 छान्दोग्योपनिषत् १८
 जगदीशचंद्र ९२
 जगदेकमल ७८
 जगद्गुरुकाव्यसमूह १००
 जगन्नाथ १०६
 जगरूपसहाय ४८
 जय २८
 जयचंद्र ३६, ४८, ८३, १०७
 जयतुर ९
 जयधवला ४९
 जयपाल २८
 जयपुर १, ५
 जयसिंह ७८, ७९, ९३
 जयसेन ६७, ३
 जलकल्पलता ९५
 जलपनिर्णय ४७
 जल्पमंत्ररी ९५
 जल्पसमूह १००
 जवाहरलाल ९१
 जामनगर ९२, ९९
 जिनचंद्र ८१
 जिनदत्त ५९
 जिनदास ४३, ५३
 जिनपति १०६
 जिनप्रभ ९१, १०६
 जिनभट ५९
 जिनभद्र ४३, ५९, १०५
 जिनयशकल्प ९०
 जिनविजय ६०
 जिनसहस्रनाम ९७
 जिनसूर ९५
 जिनसेन ३७, ४९, ५०, ६५, १०५
 जिनस्तुतिशतक ३४, ३५
 जिनदर्प ९५
 जिनानंद ५०
 जिनेन्द्रगुणसस्तुति ५२
 जिनेन्द्रबुद्धि ४७
 जिनेश्वर ८१, ८२, ९१, ४६
 जितुर ९
 जीतकल्पचूर्णि ८४
 जीवसिद्धि ३५, ३७, ३८, ७५
 जीवाभिगमसूत्र ६३
 जीवधरचरित ९७
 जैकोवी १०८
 जैन, हीरालाल ४, ४१, ४४, ११२
 जैनग्रन्थरत्नाकर ९४, ३६
 जैनतर्कभाषा १००, १०३
 जैनतर्कवार्तिक ८२
 जैनधर्म प्रसारक-समा ४५, ४६, ६१,
 ६२, ८३, ९५, १०१

जैनमंडन १९	तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक ४७, ५६, ६६, ६९,
जैनसप्तपदार्थी १०३	७०, ७२
जैनाभिषेकपाठ ४७	तत्त्वालोकविवरण १०२
जैनैन्द्रमहावृत्ति ४९	तपागच्छ ९३-१००, १०२, १०४
जैनैन्द्रव्याकरण ३९, ४०, ४७, ७९	तपोटमतकुट्टन १०६
जोधपुर ९७	तर्कपंचानन ७७
जंबू २८	तर्कफक्किका १०४
जम्बूचरित ९८	तर्कभाषा ७, १००, १०४
जम्बूस्वामिचरित ९८	तर्करहस्यदीपिका ९४
ज्ञानचंद्र ८७, ९३	तर्कसंग्रह १०४
ज्ञानपत्रकव्याख्यान ६३	तिलकमजरी ८२, १००
ज्ञानप्रवाद २७, ५०	तीसचौबीसीपूजा ९७
ज्ञानविदु १०१	तुरुष्कशास्त्र ७, १३
ज्ञानसार १०२	तुगिया २४
ज्ञानानंद ८८	तुबुलूर ४१
ज्ञानार्णव १०२	तैत्तिरीय भारण्यक १८
ज्योतिःसार ९१	तैत्तिरीय उपनिषद् १८
ज्वालाप्रसाद १०९	तजानगर १०३
झालरापाटन १०	तंदुलवेयालिय ९८
डोडर ९८	त्रिपिटक १३, १८
डोडरमल १०७	त्रिभुवनकीर्ति ९६
टोमस ९२, १०८	त्रिभुवनचंद्र ७३
ढभोई १००	त्रिलक्षणकदर्शन ५२
दुडिकमतखंडन १०६	त्रिषष्टिशलाकाचरित ८५
तत्त्वबोधविधायिनी ७७	त्रिषष्टिस्मृतिशास्त्र ९०
तत्त्वविवेचकसभा ८२	त्रिसूत्र्यालोक १०२
तत्त्वसार १८, ८१	त्रैराशिक २७
तत्त्वसंग्रह १९, २०, ३९, ५२, ६४	त्रैलोक्यदीपिका ७८
तत्त्वार्थपूत्र ८, १७, ३२, ३४, ३८, ४७,	त्रैविद्य १, २, ३
४८, ५६, ६२, ६९, ७०	दक्षिणमथुरा ४८
तत्त्वार्थवार्तिक २३, २६, ४८, ५६	दयापाल ७८

- दरबारीलाल ३९, ४१, ६४, ६६, ७१,
 ७२, ७४, ९४, १०३, १०८, १०९
 दर्शनबुद्धि ८३
 दर्शनरत्नाकर ९६
 दर्शनविजय १०४
 दर्शनसतति ६३
 दर्शनसार ४८-५०, ८०, ८१
 दशभक्ति ३२, ४७
 दशवैकालिक २८, ३०, ३१, ६३
 दशाधृतस्कंध ३०
 दासगुप्त १०९
 दिग्गा ४१, ६२, ६५, ८४
 दिग्ग २८
 दिल्ली ३६, ३७, ७१, ९४, १०७
 दिग्गाकर ४२
 दुर्गस्वामी ७४
 दुर्लभदेवी ५०
 दुर्लभराज ८१
 दुर्विनीत ४९
 दृष्टिप्रबोधद्वान्त्रिशिका ४५
 दृष्टिवाद २६, २८
 देवकीनंदन ९९
 देवचंद्र ८५
 देवचंद्र लालभाई पु. फड ६१, ९५,
 १००
 देवधर्मपरीक्षा १०२
 देवनंदि ४७, ४९
 देवप्रभ ९०, ९१
 देवभद्र ४६, ८२, ८६, ८७
 देवराय १०, ९३
 देवर्षि २७, ३४
 देवसुंदर ९४
 देवसूत्रि २०, ७०, ८२-८५, ८७, ९५,
 ११०
 देवसेन १८, ८०, ८१
 देवागमस्तोत्र ३५, ६८
 देवेंद्रकर्मग्रंथ ९४
 देवेंद्रकीर्ति ४, १०, ११२
 देवेंद्रनेंद्रप्रकरण ८४
 देशीगण ७९, ८८
 देशीनाममात्रा ८५
 देसाई ९७, १०९
 दोशी स.ने. ३७
 दोशी हि.ने. ३६
 दत्तिदुर्ग ५५
 द्रव्यपर्याययुक्ति १०२
 द्रव्यस्वभावप्रकाश ८१
 द्रव्यानुयोगतर्कणा १०४
 द्रव्यालोकविवरण १०२
 द्रव्यालकार ८६
 द्वात्रिंशद सप्त ४८, ४९, ७६, ७८
 द्वात्रिंशिका ४०, ४२-४६, ८७, १०२
 द्वादशवर्ग ८४
 द्वादशानुप्रेक्षा ३२
 द्विवेदी ६१
 द्वेष्यश्वेतपट ४४
 द्रव्याश्रय ८५, ९१, ९२
 घनेश्वर ७७
 घर्मकीर्ति २०, ३९, ४६, ५४, ६०, ६३,
 ६५, ६७
 घर्मपरीक्षा १००
 घर्मविदु ६३, ८४
 घर्मभूषण ६, ७, ३८, ९३, ९४
 घर्ममजूषा १०६

- धर्मरत्नाकर ३
 धर्मलाभसिद्धि ६३
 धर्मशर्माभ्युदय १०५
 धर्मसागर ९९, १०६
 धर्मसेन २८, १०३, ३
 धर्मसग्रहटिप्पण १०२
 धर्मसग्रहणी ६३, १०५
 धर्मानंद २३
 धर्माभृतटीका ९७
 धर्मोत्तर ६३
 धवल ५०
 धवला २६, ४१, ४८, ६६
 धातुपारायण ९४
 धारा ७४, ७९, ८०, ८९
 धूर्जटि ३४, ४१
 धूर्ताख्यान ६३
 धृतिषेण २८
 ध्रुव ६२, ९२, १०८
 ध्रुवसेन २८
 नक्षत्र २८
 नमोऽथुणस्तोत्रटीका ९४
 नयकर्णिका ९७
 नयकुजर १०६
 नयचक्र ५०, ५१, ५४, ६३, ८०, ८१,
 १०२
 नयचक्रतुत्र १०२
 नयचंद्र ९३
 नयतत्त्वप्रकाशिका १००
 नयनंदि ७३, ७९
 नयप्रकाश ९९
 नयप्रदीप १०१
 नयरहस्य १०१
 नयविजय १००
 नयामृततरंगिणी १०१
 नयोपदेश १०१, १०२
 नरचंद्र ९०, ९१
 नरसिंहराजपुर ३
 नरेंद्रकीर्ति २
 नरेंद्रसेन १०३
 नलकच्छपुर ८९
 नलविलास ८६
 नवतत्त्वअवचूरि ९४
 नवस्तोत्र ५०
 नागसेन २८
 नागार्जुन २७, ३४, ४१, २०
 नागेंद्रगच्छ ९१
 नाट्यदर्पण ८६
 नाथा रगजी ६९, ९९
 निघट्टशेष ८५
 निटवे ३६, ४८, ५७, ७५, ८८, ९४,
 १०८
 नित्यमहोद्योत ९०
 निमगाव ५३, ७०
 नियमसार ३२, ८८
 निरयावली ८४
 निरुक्त १८
 निर्णयसागर प्रेस ८०
 निर्भयभामव्यायोग ८६
 निरुक्ति ३०, ३१
 निर्वाणलीलावती ८२
 निशामक्तप्रकरण १०२
 निशीथचूर्णि ४३, ५३-५५, ८४
 निश्चयद्वात्रिशिका ४४
 निष्कलक ५४, ५५

- नीतिवाक्यामृत ७६
 नीतिसार ४२
 नेमिचन्द्र १८
 नेमिदत्त ३४, ५२, ५४
 नेमिदेव ७६
 नेमिनाथचरित ८७
 नैषधकाव्य ८४
 नंदिमित्र २८
 नंदिसष ७३, ७६, ७८
 नदीश्वरकथा ९७
 नदीसूत्र २८, ३०, ६०, ६३, ८४
 न्यग्रोधिका ३२
 न्यायकुमुदचन्द्र ५७, ६६, ७९, ८०
 न्यायकदली ९०, ९२
 न्यायखडखाद्य १०१
 न्यायतात्पर्यदीपिका ९३
 न्यायदीपिका ६, ७, ९०, ९३, ९४
 न्यायप्रवेश ६२, ८४
 न्यायबिंदु ६३
 न्यायमणिदीपिका ८३, ८८
 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका ७२, ९१
 न्यायविजय १०८
 न्यायविनिश्चय ५२, ५७, ७८
 न्यायसार ६, ७, १९, ९३, १०४
 न्यायसूर्यावली ५, ९०
 न्यायागमानुसारिणी ५४
 न्यायालोक १०१
 न्यायालकार ९१
 न्यायावतार ४२, ४४-४६, ६३,
 ५९, ७४, ८२, ८६
 न्यायावतारवार्तिक ३०, ४६, ८२
 पञ्चप्रकात्यायन २५
 पत्रपरीक्षा ६७, ७१
 पद्मचरित ५१
 पद्मनाभ १११
 पद्मनाभचरित ९७
 पद्मनंदि ३१, ७९, ९८
 पद्मपुराणसमीक्षा १०८
 पद्मप्रम ८८.
 पद्ममेरु ९७
 पद्मसागर ९९, १००
 पद्मसुंदर ९७, ९८
 पयज्ञा अवचूरि ९४
 परब्रह्मोत्थापन ९९
 परमहंस ५९
 परमात्मपञ्चविंशतिका १०२
 परमात्मप्रकाश ८
 परमाध्यात्मतरंगिणी ९७
 परमानंद ८७
 परमार ७७, ७९
 परलोकसिद्धि ६२
 परवादिमल्ल १११
 पराशर १४
 परिकर्म २६, ३१
 परीक्षामुख १८, ७३, ७९, ८०, ८३,
 ८४, ८८, १०४
 पर्युषणाष्टाहिकाकल्प १०४
 पत्योपमविद्यान ९७
 पाटन ६, ४६, ६१
 पाटनी ९२
 पाटलिपुत्र २७, ३२
 पाणिनि ४९
 पात्रकेसरी १७, ३९, ४६, ५२, ५३
 पार्श्वकीर्ति ९
 पार्श्वचरित ६४, ७५, ७६, ७८, १०५

पार्श्वदेव ८४	प्रकरणपत्रिका १९
पार्श्वनायकाव्यपत्रिका १७	प्रशाकर ७८
पान्यकीर्ति ६७	प्रज्ञापना ३०, ६३
पावापुर २४	प्रतिमाशतक १०२
पासावज्जिह्व २४	प्रत्यक्षानुमानाधिक ८६
पाहवपुराण १६, १७	प्रथमानुयोग २६
पाङ्गु २८	प्रदेशी २४, ३०
पिंगलछन्द ९८	प्रद्युम्न ७७, ८६, १०६
पिंडनिर्युक्ति ६३	प्रद्युम्नचरित ९७
पुरुषोत्तम ५४	प्रबोधयथादम्यल १०६
प्रस्तर १९	प्रबन्धकोष ४१, ५०, ५९, ९२
प्रुधदत्त ३१	प्रबन्धचिंतामणि ४१, ५०, ५९, ९४
प्रुत्तसेन ६५	प्रमथ २८
प्रुत्ताभार्ह प्रथमाला ४४	प्रभाकर १९
प्रुत्तपाद २, ८, १७, ३३, ३९, ४०, ४५, ४७-५०, ५६, ८०	प्रभाचन्द्र १८, २०, ३४, ३७, ५०, ५१, ५२, ५४, ५७, ६६, ७४, ७६, ७९, ८०, ८३, ८५, ८९, १०३, १०६
प्रुत्तपादशयप २५	प्रभावकचरित ४१, ५०, ५१, ५९, ६३, ७४, ११२
प्रुत्तपादगच्छ ८२, ८५	प्रमाणनयतत्त्वरहस्य ९४, ९५
प्रुत्तपादगच्छ ९३, १०२	प्रमाणनयतत्त्वालोक ८४, ८५, ८७
प्रुत्तगत २६, २७	प्रमाणनिर्णय ७८, ८७
प्रुत्तपादकोशगणि ६७	प्रमाणनौका १०४
पोलासपुर ३०	प्रमाणपरीक्षा ६६, ७१, ७२
पौर्णमिकगच्छ ८३	प्रमाणप्रकाश ८७, ९९
पंडितत्रय ८२	प्रमाणप्रमेयकलिका १०३
पंचप्रस्यन्यायतर्कव्याख्या ९१	प्रमाणमीमांसा ८५
पंचलिगीप्रकरण ८२	प्रमाणरहस्य १०२
पंचवस्तु ६३	प्रमाणवादार्थ १०३
पंचमुत्त ६३	प्रमाणवार्तिक २०, ३९
पंचस्तवनावन्दुरि ९	प्रमाणविलास ९४
पंचाध्यायी ९८, ९९, १०६	
पंचाशक ६३	
पंचास्तिकाय ६७, ३२	

- प्रमाणसार १०४
 प्रमाणसुन्दर ९८
 प्रमाणसंग्रह ५८, ५९
 प्रमाणातर्भाव ८६
 प्रमाप्रमेय २, ४, ६, ९०
 प्रमालक्ष्म ८२
 प्रमेयकमलमार्तण्ड ७४, ७९, ८५
 प्रमेयकठिका ७४, १०४
 प्रमेयरत्नकोष ८३
 प्रमेयरत्नमाला ७४, ८३, ७६, ८८,
 १०७
 प्रमेयरत्नाकर ८९
 प्रमेयरत्नालंकार ७४, ८८
 प्रवचनसार ३२
 प्रवचनसारोद्धार ८७
 प्रशस्तपाद १९
 प्रश्रव्याकरण २६, ३०
 प्रश्नोत्तररत्नाकर १००
 प्रश्नोत्तरसार्धशतक १०४
 प्राकृतदीपिकाप्रबोध ९१
 प्राभातिकस्तुति ८४
 प्रासादद्वान्त्रिंशिका ८७
 प्रेमी ५, ३३, ३९, ४५, ४७, ६८,
 ७५, ९०, १०९
 प्रोष्ठिल २८
 फडकुले ३७, ५३, ७०, ८३
 फणिमंडल ३४
 फामन ९८
 फूलचंद्र ३३, ४८, ८३, ९९
 वडोदा ५१, ६१, ६२, ९९
 वडोदिया १०९
 बलाकपिच्छ ४१
 बलात्कारगण ९, ९३, ९६
 बलगारगण ७३
 बाधर ९७
 बालचंद्र ८९
 बावे संस्कृत सीरीज ९२
 बिब्लाथिका इडिका ६२, ८३, ९३
 बिब्लाथिका बुद्धिका ६४
 बिल्हण ८९
 बीकानेर ९२
 बुद्धानंद ५०, ५१
 बुद्धिल २८
 बुद्धिसागर ८१
 बृहती १९
 बृहत्कल्पसूत्र २८, ३०
 बृहत्गच्छ ८३, ८४
 बृहत्टिप्पनिका ५१, ६३
 बृहत्नयचक्र ८१
 बृहत्मिथ्यात्वमथन ६३
 बृहत्सर्वज्ञसिद्धि ७५
 बृहदारण्यकवार्तिक ७२
 बेचरदास ४४, ७८
 बोटिकप्रतिषेध ६३
 ब्रीघायन १८
 बंबई ९, १०, ३६, ३७, ४४, ४६, ५३,
 ५७-५९, ६१, ६४, ६९-७१,
 ७५, ८०-८३, ८५, ८८, ९२, ९४
 ९५, ९७, १०१, १०३, १०४
 बंधहेतूदयत्रिमगी ९८
 बंधोदयसत्ता ९८
 ब्रह्मसिद्धि १९
 भक्तामरसमस्यापूर्ति १०२
 भगवती आगधना ५३

- मगवतीसूत्र २३, २४, २९, ३०
 मद्राहु २८, ३०, ४३
 मद्रसूरि ८७
 मद्रेश्वर ५०
 मरतेश्वराम्युदय ९०
 मवविरह ६०
 मविष्यदत्तचरित ९८
 भारती जैनपरिषद ८५
 भारतीय ज्ञानपीठ ८, ४८, ५६, ५८,
 ७२, ७७, ७८, १०३
 भावकर्म प्रक्रिया ९४
 भावनगर ४५, ४६, ६१-६३, ८३,
 ९५, १०१
 भावनासिद्धि ६२
 भावपकरण ९८
 भावप्रभ १०२
 भावविजय १००
 भावसप्ततिका १०३
 भावसेन १-८, १७, २०, २१, ९०,
 ११२
 भावसमूह ८१
 भावार्थमात्रावेदनी ६०
 भासर्वज्ञ ६, १९, ९३
 भास्कर १९
 भास्करनंदि ३३, ३८, ४९
 भास्वामी ५४
 भुक्तिमुक्तिविचार ५, ९०
 भुजबलिशास्त्री ४, ६, १०, ९६, ११२
 भुवनसुंदर ९५
 भूतबलि ३१
 भूपालस्तोत्रटीका ९०
 भृगुकच्छ ५०
 भोज ८, ७९
 भोजसागर १०४
 भवरलाल ५
 भवलनलाल ५६, ९९
 भणिभद्र ६२
 भतिसागर ७८
 भत्स्यपुराण १९
 भथुरा २७, ४९, ९८
 भदनकीर्ति ८९
 मनोहरलाल ५३, ६९
 मम्मट ८
 मरीचि २३
 मलयगिरी ३३, ४५, १०५
 मल्लवादी ४३, ५०-५२, ५४, ६३,
 ६४, १०२
 मल्लिकामकरन्द ८७
 मल्लिषेण ९१, ९८, ८५, १०२
 मल्लिषेण प्रशस्ति ३५, ५०, ५५, ६४,
 ७८, १११
 मस्करीगोशाल २५, २७, २९
 महाकाळ ४१
 महादेवस्तोत्र ८५
 महापुराण २३, ६६, ७९, १०५
 महाभारत १९
 महाराष्ट्र ३
 महाविद्याविडम्बन ९५
 महाविद्या विवृति ९५
 महावीर १, २३-३०, ३५, ३६
 महासेन १८, ८७, ८८, ९७
 महिमप्रभ १०२
 महेश्वर १११
 महेंद्र ४९

- महेन्द्रकुमार ८, ५४, ५६-५९, ७२, ७५,
 ७७, ७८, ८०, ९०, १०८-११०
 महेन्द्रपाल ७६
 महेन्द्र मातलि संज्ञल्प ७६
 महेन्द्रसूरि ९४
 माहल्लघवल ८१
 माघ ७४
 माणिकचन्द्रग्रथमाला ३७, ५३, ५७, ६४,
 ७०, ७५, ७९, ८०, ८१, ८८
 माणिक्यनदि १८, ७३, ७४, ७९, ८३,
 ८४, १०३
 माणिक्यसूरि ९५
 माथुरगच्छ ३, ९८
 माघवाचार्य ८
 माध्यमिककारिका २०, ४१
 मान्यखेट ५४
 मार्गपरिशुद्धि १०२
 मालदेव ९७
 मालवणिया २२, २५, ३०, ४६, ८२,
 १०८, १०९, ११२
 मांडलगढ ८९
 मुकर्जी ८५
 मुकुन्दऋषि ४१
 मुस्तार ३६-३८, ४०, ४३, ४७, ५३,
 ९८, ९९, १०९
 मुनिचन्द्र ६१, ८३, ८४
 मुनिविमल १००
 मुनिसुव्रतचरित ८६
 मुनिसुव्रतद्वान्त्रिका ८७
 मुंडकोपनिषद् १८
 मुंज ७७
 मूढविद्री ५, ६, १०
 मूल ३२
 मूलसद्य १, ७३, ७९, ९०, ९३, ९६
 मूलाचारवृत्ति ६८
 मेघचन्द्र २
 मेघदूतटीका ९४
 मेघविजय १०६
 मेघाभ्युदय ८२
 मेरुतुग ९, ५०, ९४
 मेरुत्रयोदशीकथा १०४
 मैलगज ४८
 मोक्षमार्ग प्रकाशक १०७
 मोक्षशास्त्र ४, ५, ६, ७
 मोक्षोपदेशपचाशिका ८४
 मंडनमिश्र १९
 मडलविचार ८४
 यक्षदेव ५०
 यतिलक्षण १०२
 यदुविलास ८६
 यशस्तिलक ७६
 यशस्वत्सागर १०२, १०३
 यशःकीर्ति ९८
 यशःसागर १०२
 यशोदेव ८६
 यशोधरचरित ७८, १००, १०४
 यशोमद्र २८, ६२
 यशोराजिगजपद्धति १०३
 यशोविजय ३३, ३६, ६१, ६९, १००-
 १०२, १०६, ११०
 यशोविजय ग्रथमाला ४४, ६१, ८५,
 ८७, ९२, १०१
 याकिनी महत्तरा ५९
 याज्ञवल्क्य १३, १८, १९
 यापनीय ६७

युक्तिचिंतामणि ७६
 युक्तिप्रकाश ९९
 युक्त्यनुशासन ३५-३८, ७०, ७३
 युगादिदेवद्वान्त्रिशिका ८७
 युधिष्ठिर मीमांसक ४९
 योगदर्शन विवरण १०२
 योगदीपिका १०२
 योगदृष्टिसमुच्चय ६३
 योगविंदु ६३
 योगविशिका १०२
 योगशास्त्र ८५
 योगीदु ८
 रतलाम ६२, ८६
 रत्नकरंड २२, २५, ४६, ७९
 रत्नत्रयकुलक ८४
 रत्नप्रभ ८७, ९२, ९३
 रत्नमहान ९५
 रत्नाकरावतारिका ८५, ८७, ९२, ९३
 रविमद्र ७६
 राइस ६
 राघवाम्युदय ८६
 राजकुमार ९९
 राजगच्छ ७७
 राजप्रश्रीयध्वज २४, ३०
 राजमहल ९८, ९९, १०६, ७२, ७४
 राजवार्तिक ५६
 राजशेखर ९, ५०, ८७, ९९
 राजीमतीविप्रलभ ९०
 राधाकृष्णन् १०९
 रामचंद्र ८३, ८६
 रामानुज ६
 रायचंद्र शास्त्रमाला ४६, ९२, १०३, १०४

रायमहल ९७
 रायमहलाभ्युदय ९८
 रिती १, ७, ११२
 रुद्रटालकारटीका ९०
 रुद्रपल्लीयगच्छ ९२
 रूपसिद्धि ७८
 रोहिणीमृगाक ८७
 रभामजरी ९३
 लक्ष्मीसेन अथमाला ८३
 लखनऊ ७४
 लग्नशुद्धि ६३
 लघीयस्त्रय ५७, ८०, ८९
 लघुसर्वशसिद्धि ७५
 लघुस्तवटीका ९२
 लक्ष्मिबिस्तरा ८४
 लाटोसहिता ९८, ९९, १०६
 लाडभागद्वगच्छ ३
 लालाराम ३६, ५०, ९६, १०८
 लुपाकमतखडन १०६
 लोकतत्त्वनिर्णय ६३, १०५
 लोकप्रकाश ८, ९७
 लोह २८
 वज्र २८
 वज्रनदि ४८-५०
 वज्रशाला ८१
 वज्रसूरि ५०
 वज्रसेन २८
 वनमाला ८७
 वनस्पतिसंगतति ८४
 वराहमिहिर ३१
 वर्गकेवली ६३
 वर्णीअथमाला ९९
 वर्धमान ७३, ८१

- बलभी २७, ५०
 वसुनन्दि ३५, ३६, ६८
 वसुधंधु २०
 वाचकसंयम १०४
 वाचस्मृति ७२, ९१
 वात्सी ३२
 वात्स्यायन ९१
 वादद्वान्त्रिशिका ८७
 वादन्याय ६६ ६७
 वादमहार्णव ७७
 वादमाला १०२
 वादविजयप्रकरण ९५
 वादस्थल १०६
 वादिगज ५८, ६४, ६५, ७५, ७६,
 ७८, ७९, १०५
 वादिसिंह ६५, १०४
 वार्दामसिंह १८, ६४-६६
 वादीष्ट ९५
 वानरार्थि ९२, ९८
 विक्रमराज ४९
 विचारकलिका ८२
 विचारशतगोजक १०४
 विचारपट्टिशिका १०३
 विजय २८
 विजयकीर्ति ९६
 विजयनगर १०, ९३
 विजयनेमि १०१
 विजयप्रभ १००
 विजयमूर्ति ४६
 विजयलब्धि ५१
 विजयविमल ९२, ९८
 विजयसमुद्र १०४
 विजयहंस १०४
 विजयोदय १०२
 विशतिमाश्रतासिद्धि २०
 विद्याचंद्रशाह १०, ११२
 विद्यानद ८, १८, २०, ३२, ३३, ३६-
 ३८, ४७, ५३, ५७, ६६, ६८, ७३,
 ७५, १०१, १०३
 विद्यानदमहोदय ७०
 विद्याभूषण ४६, ८३, ९३, १०८, १०९
 विद्य-विलासप्रेस ८३
 विधिवाद १०२
 विनयविजय ९७
 विनयसेन ४९
 विनीतसागर १०४
 विमलचंद्र १११
 विमलदास ८८, १०३
 विमलसेन ८०
 विमुक्तात्मन् ६, १९
 विग्हाक ६०
 विविधतीर्थकल्प ४१
 विशारत २८
 विशेषणवती ४३, १०५
 विशेषावश्यकमाष्व ४३, १०५
 विषोमप्रहृशमन ४२
 विष्णुनदि २८
 विशतिविशिका ६३
 वीतगगस्तोत्र ८५
 वीरकल्प ९२
 वीरग्राम १०३
 वीरदास ९
 वीरनन्दि १०५
 वीरपुस्तकभंडार १, ५
 वीरभद्र ५९
 वीरखुरि ११२

वीरसेन ६६, २, ३२, १०४
 वीरसेवामंदिर ३६, ३७, ७१, ९४
 बृद्धवादी ४१
 बृहमनदि ७९
 बृदावन ८२
 वेदषादद्वात्रिंशिका ४४, ४५
 वेदादिमतरसंखन १०४
 वेदांतनिर्णय १०२
 वेमुलवाड ७६
 वेलणकर ५
 वैज्येय ८३
 वैद्य ४६, १०८
 वैद्यकशास्त्र ४७
 वैराट ९८
 वैराग्यकल्पलता १०२
 वंशीधर ६९, ८०, ८१, ९२, ९४
 व्यवहारसूत्र ३०
 व्याख्यानरत्नमाला ७८
 व्याख्याप्रशस्ति २६, २९
 व्याघ्रभूति ५
 व्यास १४
 व्योमशिव १९
 शठप्रकरण १०२
 शतकमाध्य ९४
 शब्दालपुत्र ३०
 शब्दावतार ४७, ४९
 शब्दाभोवमास्कर ७९
 शय्यभव २८
 शर्मा, ठाकुरप्रसाद १०३
 शर्ववर्मा ५
 शल्यतंत्र ५३
 शाकटायन ५३, ६७, ६८, १०६

शाकटायनव्याकरणटीका ४, ९०
 शालिकनाथ १९
 शास्त्रमुक्तावली १०३
 शास्त्रवार्तासमुच्चय ६१, १०२
 शातरक्षित २०, ५२, ५३, ६४
 शातिचंद्र १०४
 शांतिराज ४९, ३८
 शातिवर्णी ७४, १०४
 शातिवर्मा ३४
 शांतिपेण ८३
 शातिसुधागस ९७
 शापिसूरि ८२, ४६
 शातिसोपान ८८
 शिवभद्र ८२
 शिवस्वामी ५३, ५४, ५५
 शिवादित्य ६
 शिवार्य ५३, ५४, ५५
 शिशुपालवध ७४
 शीतलप्रसाद ३७
 शीलप्रकाश १००
 शीलोपदेशमाला ९२
 शीलक १०५
 शुकरहस्योपनिषद् १९
 शुभचंद्र ८८, ९६, ९७, १०६
 शुभतुग ५४, ५५
 शुभविजय १००
 शुभकर ८१
 शृगांग्रकाश ८
 शोर्वाट्स्की ६४
 शोकहरउपदेश ८४
 शोलापुर ३६, ३७, ६९
 शकरस्वामी ४१

- शंकराचार्य १९, ९५
 श्यामकुंड ४१
 श्रवणबेलगोल २, ३५, ६५, ७९,
 ८८, ९६
 आवकप्रशस्ति ६३
 आवकप्रविक्रमण ८४
 भीकंट ९१
 श्रीचंद्र ६२, ८४, ८६
 श्रीतिलक ९२
 श्रोदस ४७
 श्रीघर ८१, ९०, ९२
 श्रीपति ८१
 श्रीपाल ७८, ९६
 श्रीपालचरित १०४
 श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र ७०
 श्रीलाल ३७, ५३, ७०
 श्रुतज्ञानअमीषाय ९५
 श्रुतसागर ३३
 श्रुतावतार ३१, ३८
 श्रेयांसचरित ८७
 श्रेवाध्वतरोपनिषद १८
 षट्खंडागम २८, ३१, ३५, ३८,
 ४०, ४१, ५६, ६६
 षट्त्रिंशजल्पविचार १००
 षट्त्रिंशज्जल्पसरोद्धार ९७
 षट्स्थानकप्रकरण ८२
 षड्दर्शननिर्णय ९, १४
 षड्दर्शनप्रमाणप्रमेयानुप्रवेश ९६
 षड्दर्शनसमुच्चय ८, ९, ४६, ६१,
 १४, १५, १२
 षड्वाद ९६
 षण्मासप्रकरण ७६
 पौष्ट्यप्रकरण ६३
 सकलीकरहाटक ६
 सत्यवानप ७२
 सत्यशासनपरीक्षा ८, ७२
 सत्यहरिश्चंद्र ८६
 सनातन ग्रंथमाला ३६, ३७, ५३,
 ५६, ५७, ७१, ७२, ७४, ९४
 सन्मतिषूत्र २२, ४१, ४३, ४५,
 ५१, ५३, ६४, ७७, ८०,
 १०१, १०५
 सप्ततिकावचुरि ९४
 सप्ततिभाष्यटीका ९४
 सप्तपदार्थीटीका ६
 सप्तमंगीतरगिणी १०३
 समयप्राभृत ३२, ८९
 समरादित्यकथा ६३
 समरादित्यचरित १०४
 समवायाग २६, २९
 समाधिद्वय १७, ४७, ४९, ७९
 समंतमद्र १०, १७, २२, ३१, ३३-
 ४१, ४४, ४६, ५२, ५३, ५६,
 ६६, ६८-७१, ७५, ९०, ९१,
 १०३, ११०
 सम्यक्त्वसप्तति ६३
 सम्यक्त्वोत्पाद ८४
 सरस्वतीपूजा ९७
 सर्वज्ञवादटीका ८२
 सर्वज्ञसिद्धि ६२
 सर्वज्ञसिद्धिद्वात्रिंशिका १०४
 सर्वदर्शनसंग्रह ८
 सर्वसिद्धांत ८४

सर्वार्थसिद्धि ८, ३९, ४५, ४७, ४८,
५६, ७९

सहस्रक्षण ८९

सहस्रकीर्ति ३

सहस्रनाम ९०

सागारधर्माभृत ९०

साधारणजिनस्तथन ९८

साधुबिजय ९८

समाचारीप्रकरण १०२

सामान्यगुणोपदेश ८४

सारसंग्रह ४७, ४८

सारग ९३

साहसद्वंग ५५

साख्यकारिका १९

सितावरपराजय १०६

सिद्धपूजा ९७

सिद्धराज ८४, ८५

सिद्धर्षि ६०, ७४, ८६, ४६

सिद्धसेन २०, ५१, ५४, ६३, ७४, ७७,
८७, ९१, १०१, १०५, ११०,
३४, ४०, ४१-४६

सिद्धहेमन्यास ८६

सिद्धहेमशब्दानुशासन ८५

सिद्धार्थ २४, २८

सिद्धाततर्कपरिष्कार १०२

सिद्धातसार ४-६, ९०

सिद्धिविनिश्चय १८, ५३, ५५, ५८,
७५, ७६, ७७

सिर्मलगेरुकरण ६७

सिन्धी त्रयमाला ४६, ५७, ५८, ५९,
८२, ८५, १०१

सिद्धश्रमाभ्रमण ५०, ५४

सिंहगिरि २८

सिंहनदि ४०

सिंहपुर ७८

सुभाली ६२, ८३

सुखबोधोपासामाचारी ८४

सुखलाल २२, ३३, ३९, ४२, ४४-
४६, ७८, ८५, १०१, १०८,
१०९

सुदर्शनचरित ७३

सुधर्म २६, २८

सुधाकलशकोष ८७

सुधानदन ९५

सुप्रतिबुद्ध २८

सुभद्र २८

सुमतिकीर्ति ९६

सुमतिगणी ६२

सुमतिदेव ६४, ४३

सुमतिसप्तक ६४

सुरेश्वर ७२

सुरेंद्रकुमार ७४

सुस्थित २८

सुहस्ति २८

सुंदरप्रकाशशब्दार्णव ९८

सूक्तमुक्तावली १०४

सूक्ष्मार्थविचारसार ८४

सूक्ष्मार्थसार्धशतक ८४

सूत्र २६

सूत्रकृत २६, २८, ३०, १०५

सूरजमानु १०८

सूरत ३७, ६१, ६३, ६४, ९२,
९५, १००

सुराचार्य ११२

सूर्यप्रशस्ति २०	स्वाहाशक्तिकेयमे ६७
सोकेच सुसुभ ओक नेगन ७४	स्वाहादपुष्पकणिका १०४
सेनगग १, २, ३, ९०	स्वाहादविद्रु १०४
सेनगंध ६३, ६४	स्वाहादगाया १००
सेंटपीठमंगम ६४	स्वाहादभूषण ५७, ८९
सोमविष्णु ६२, ९२	स्वाहादभूषणरत्नी १०३
सोमरेण ७५	स्वाहादभूषणरत्नी ११, १२, १८, १०२,
सोमसूत्र ९५	८५
सोमसू २७	स्वाहादभूषणरत्नी १०२
सोमसूद २०	स्वाहाद. नाक ७०, २०, ८१-८६
संग्रहणी ६३	स्वाहादभूषण १०२
नाह मिन ८६	स्वाहादभूषण १८, ६४ ६५
सर्वज्ञान ९२	स्वाहादभूषण ७६
संज्ञासूत्रविष्णु २५	स्वाहादभूषण ७५
संज्ञासूत्रविष्णु ६३	स्वाहादभूषण २४, ३५, ३७, ४०,
संज्ञासूत्रविष्णु २८	४४
संज्ञासूत्रविष्णु २३	स्वाहादभूषण १८, ८७, ९७
संज्ञासूत्रविष्णु ९५	स्वाहादभूषण १३
सप्तम ३०	स्वाहादभूषण १०५
सप्तमसूत्रविष्णु ८३	स्वाहादभूषण ८, ३३, ४५, ४६, ५१,
स्वाहादभूषण २७	५५, ५६, ५९-६३, ८३, ८४,
स्वाहादभूषण ३	९२, ९४, ९५, १००, १०२,
स्वाहादभूषण १०३	१०५, ११०
स्वाहादभूषण ६२	स्वाहादभूषण २६, ९६
स्वाहादभूषण ६७, ५३	स्वाहादभूषण २६, ३७, ४९, ९०,
स्वाहादभूषण २९	६६
स्वाहादभूषण २७, २८	स्वाहादभूषण ९३
स्वाहादभूषण ९२	स्वाहादभूषण ९२
स्वाहादभूषण ६१, १०२	स्वाहादभूषण १०६
स्वाहादभूषण ६२	

हर्षमुनि १०४	हुम्मच ४, १०, ५२
इस्तिनापुर ९७	हेतुखडनप्रकरण ९६
हायनसुंदर ९८	हेतुविदुटीका ६७
हितोपदेश ८४	हेमचंद्र ८३, ८५, ८६, ९१, ९८; ११०
हिमश्रीतल ५४, ५५	हेमचंद्राचार्यसभा ४६, ६१
हिरियणा १०९	हेमलघुप्रक्रिया ९७
हीरप ८३	हैमीनाममाला १००
हीरालालशास्त्री ६८	होलिकापर्वकथा १०४
हीरालाल हसरान्न ९२, ९९	होसूर ३
हीरविजय १००	हस ५९
हीरासा ९	
हुमायूँ ९७	

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४	८	प्रतिप्रय	प्रतिप्रय
७	२२	चार्वाक	चार्वाक
०	४	प्रत्यक्षत्वात्	प्रत्यक्षत्वात्
१	५	स्वरूपमिद्धो	स्वरूपासिद्धो
०	१२	भूभूधरादिभिर्होतो	भूभूधरादिभिर्होतो
८	१०	देशमवेतत्वं	देशमवेतत्वं
९	१३	गुडा	गुड
०	१५	भोगायतत्वेन	भोगायतनत्वेन
३	७	ऋषाभिधानात्	ऋषाभिधानात्
३	९	अनाद्यन्त	अनाद्यन्त
६	९	निरन्ध्रम्	निरन्ध्रम्
७	३	अनुमादशासिष्म	अनुमानादशासिष्म
९	१	नाप्युपमान	नाप्युपमान
९	९	नास्तितदज्मानं	नास्तितारानम्
३७	१	प्रमेयत्वस्यापि	प्रमेयत्वस्यापि
४४	६	हेतोरार्थ	हेतोरार्थ
४५	७	स्वरूपमिद्धो	स्वरूपासिद्धो
५५	१०	पूर्वानवत्त्वात्	पूर्वान्तवत्त्वात्
५७	१-२	स्वरूपमिद्धत्वं	स्वरूपासिद्धत्वं
५५	११	प्रसंगाच्च	प्रसंगश्च
५९	९	उपादानापकरण	उपादानोपकरण
६७	८	संसारिवत्	संसारिवत्
६८	८-९	प्रत्यतिष्ठिषाम	प्रत्यतिष्ठिषाम
७४	१२	अधुनाध्ययन	अधुनाध्ययन
८१	३	बहुवचन	बहुवचन
८६	८	वाक्यत्व	वाक्यत्व
८७	१	कल्पाभावात्	कल्पाभावात्

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
८८	१४	वेदीऽपि	वेदीऽपि
९३	७	बाह्येन्द्रिग्रहाह	बाह्येन्द्रियग्रहाह
९६	९	ग्रहणासभवा	ग्रहणासभवा
१०३	३	सुखासमावस्थादि	सुखासनावस्थानादि
१२३	११	जडत्वावत्	जडत्ववत्
१२७	८	प्रमाया	प्रमया
१३२	१४	योधोत्तर	याधोत्तर
१३९	२	प्रतिपक्षसिद्धे'	प्रतिपक्षसिद्धि'
१५१	५	दृष्टत्वात्	दुष्टत्वात्
१५७	११	प्रमातणा	प्रमातृणा
१६१	१	प्रत्यक्षानुमानागत्म	प्रत्यक्षानुमानागमात्म
१७६	११	यासभवं	यथासभव
१८१	१	द्रव्यारम्भक	द्रव्यानारम्भक
१८६	१०	अनर्थकमेव	अनर्थकमेव
१८९	११, १३	प्रमातणा	प्रमातृणा
१९१	१३, १५	प्रमातणा	प्रमातृणा
१९२	४	प्रमातणा	प्रमातृणा
२०३	९	प्रसंभा	प्रसंग
२०७	२	सर्वाङ्गेषु	सर्वाङ्गेषु
२३६	१	द्वेषरूप	द्वेषरूप
२४०	१०	ग्रह	ग्रहणं
२४५	३	कारकत्वा	कारणकत्वा
२७३	१०	तत्त्वादि	तन्त्वादि
२७५	९		
२७६	११	तत्त्वादीनि	तन्त्वादीनि
२८७	१	प्यप्रामाणिकी	प्यप्रामाणिकी
२९७	१	नार्थान्तरम्	नार्थान्तरम्
२९७	११-१२	हेत्वाभ्यासः	हेत्वाभासः

Jīvarāja Jaina Granthamālā

General Editors :

Dr. A. N. UPADHYE & Dr. H. L. JAIN

1. *Tīloyapannatti* of Yatīvr̥sabha (Part I, chapters 1-4) . An Ancient Prākṛit Text dealing with Jaina Cosmography, Dogmatics etc. Prākṛit Text authentically edited for the first time with the Various Readings, Preface & Hindi Paraphrase of Pt BALACHANDRA by Drs A. N. UPADHYE, & H. L. JAIN Published by Jaina Samskr̥ti Samraksaka Samgha, Sholapur (India) . Double Crown pp 6-38-532 Sholapur 1943 Price Rs 12.00 Second Edition, Sholapur 1956 Price Rs 16.00

1. *Tīloyapannatti* of Yatīvr̥sabha (Part II, Chapters 5-9) As above, with Introductions in English and Hindi, with an alphabetical Index of Gāthās, with other Indices (of Names of works mentioned, of Geographical Terms, of Proper Names, of Technical Terms, of Differences in Tradition of Karanasūtras and of Technical Terms, compared) and Tables (of Nāraka-jīva, Bhavana-vāsī Deva, Kulakaras, Bhāvana Indras, Six Kulaparvatas, Seven Ksetras, Twentyfour Tīrthakaras, Age of the Śalākāpurusas, Twelve Cakravartins, Nine Nārāyanas, Nine Pratiśatrus, Nine Baladevas, Eleven Rudras, Twentyeight Naksatras, Eleven Kalpātita, Twelve Indras, Twelve Kalpas and Twenty Prarūpanās). Double Crown pp 6-14-108-529 to 1032, Sholapur 1951. Price Rs 16.00

2. *Yaśastīlaka and Indian Culture*, or Somadeva's Yaśastīlaka and Aspects of Jainism and Indian Thought and Culture in the Tenth Century, by Professor K. K. HANDIQUĪ, Vice-Chancellor, Gauhati University, Assam, with Four Appendices, Index of Geographical Names and General Index Published by J. S. S. Sangha, Sholapur Double Crown pp. 8-540. Sholapur 1949 Price Rs. 16.00

3. *Pāṇḍavapurāṇam* of Śubhācandra . A Sanskr̥it Text dealing with the Pāṇḍava Tale . Authentically edited with Various Readings, Hindi Paraphrase, Introduction in Hindi

ete. by Pt. JINADAS. Published by J. S. S. Sangha, Sholapur. Double Crown pp 4-40-8-520 Sholapur 1954. Price Rs.12 00.

4. *Prākṛta-śabdānuśāsanam* of Trivikrama with his own commentary Critically Edited with Various Readings, an Introduction and Seven Appendices (1 Trivikrama's Sūtras; 2. Alphabetical Index of the Sūtras; 3. Metrical Version of the Sūtrapāṭha; 4 Index of Apabhramśa Stanzas, 5 Index of Deśya words. 6. Index of Dhātuvādeśas, Sanskrit to Prākṛit and vice versa; 7. Bharata's Verses on Prākṛit) by Dr P L VAIDYA, Director, Mithilā Institute, Darbhanga. Published by the J. S. S Sangha, Sholapur Demy pp 44-478 Sholapur 1954 Price Rs 10-00.

5 *Siddhānta-sārasamgraha* of Narendrasena A Sanskrit Text dealing with Seven Tattvas of Jainism Authentically Edited for the first time with Various Readings and Hindi Translation by Pt JINADAS P PHADKULE Published by the J. S S Sangha, Sholapur Double Crown pp about 300 Sholapur 1957 Price Rs 10-00

6. *Jainism in South India and Hyderabad Epigraphs* A learned and well-documented Dissertation on the career of Jainism in the South, especially in the areas in which Kannada, Tamil and Telugu Languages are spoken, by P B DESAI, M A , Assistant Superintendent for Epigraphy, Ootacamund. Some Kannada Inscriptions from the areas of the former Hyderabad State and round about are edited here for the first time both in Roman and Devanāgarī characters, along with their critical study in English and Sārānuvāda in Hindī. Equipped with a List of Inscriptions edited, a General Index and a number of illustrations Published by the J S S. Sangha, Sholapur Sholapur 1957 Double Crown pp 16-456. Price Rs 16-00.

7. *Jambūdivapannatti-Samgaha* of Padmanandi A Prākṛit Text dealing with Jaina Geography. Authentically edited for the first time by Drs A N UPADHYE and H. L. JAINA, with the Hindī Anuvāda of Pt. BALACHANDRA The Introduction institutes a careful study of the Text and its allied works. There is an Essay in Hindī on the Mathematics of the

Tiloyapannatti by Prof. LAKSHMICHANDA JAIN, Jabalpur. Equipped with an Index of Gāthās, of Geographical Terms and of Technical Terms, and with additional Variants of Āmera Ms. Published by the J. S. S. Sangha, Sholapur. Double Crown pp about 500. Sholapur 1957. Price Rs. 16.

8. *Bhattāraka-sampradāya* . A History of the Bhattāraka Pīṭhas especially of Western India, Gujarat, Rajasthan and Madhya Pradesh, based on Epigraphical, Literary and Traditional sources, extensively reproduced and suitably interpreted, by Prof V JORHAPURKAR, M A Nagpur. Published by the J. S. S. Sangha, Sholapur, Demy pp 14-29-326, Sholapur 1960. Price Rs. 8/—

9 *Prābhrtādīsamgraha* This is a presentation of topic-wise discussions compiled from the works of Kundakunda, the *Samayasāra* being fully given. Edited with Introduction and Translation in Hindi by Pt KAILASHCHANDRA SHASTRI, Varanasi. Published by the J S S. Sangha, Sholapur. Demy pp 10-106-10-288. Sholapur 1960. Price Rs. 6-0.

10. *Pañcaviṃśati* of Padmanandi (c. 1136 A. D). This is a collection of 26 Prakaranas (24 in Sanskrit and 2 in Prākṛit) small and big, dealing with various religious topics: religious, spiritual, ethical, didactic, hymnal and ritualistic. The text along with an anonymous commentary critically edited by Dr A. N UPADHYE and Dr. H. L. JAIN with the Hindi Anuvāda of Pt. BALACHAND SHASTRI. The edition is equipped with a detailed Introduction shedding light on the various aspects of the work and personality of the author both in English and Hindi. There are useful Indices. Printed in the N. S. Press, Bombay. Double Crown pp. 8-64-284. Sholapur 1962 Price Rs. 10/—

11. *Ātmānuśāsana* of Gunabhadra (middle of the 9th century A. D.). This is a religio-didactic anthology in elegant Sanskrit verses composed by Gunabhadra, the pupil of Jinasena, the teacher of Rāstrakūta Amoghavarṣa. The Text is critically edited along with the Sanskrit commentary of Prabhācandra and a new Hindi Anuvāda by Dr. A. N. UPADHYE, Dr. H. L. JAIN and Pt. BALACHANDRA SHASTRI The edition is

